
Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

PHILIPPER 2

DER MARCIONITISCHE URSPRUNG DES MYTHOS-SATZES PHIL 2, 6—7

PROLEGOMENA ZUR NEUTESTAMENTLICHEN DOGMENGESCHICHTE II

VON

D. DR. ERNST BARNIKOL
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE
UND RELIGIONSGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

ERSTE BIS DRITTE AUFLAGE

1 9 3 2

WALTER G. MÜHLAU VERLAG / KIEL

FORSCHUNGEN ZUR ENTSTEHUNG DES URCHRISTENTUMS DES NEUEN TESTAMENTS UND DER KIRCHE

HERAUSGEGEBEN VON

D. DR. ERNST BARNIKOL

ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE
UND RELIGIONSGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

VII.

PHILIPPER 2

DER MARCIONITISCHE URSPRUNG
DES MYTHOS-SATZES PHIL 2,6—7

PROLEGOMENA
ZUR NEUTESTAMENTLICHEN DOGMENGESCHICHTE II

1 9 3 2

WALTER G. MÜHLAU VERLAG / KIEL

PHILIPPER 2

DER MARCIONITISCHE URSPRUNG DES MYTHOS-SATZES PHIL 2, 6—7

PROLEGOMENA ZUR NEUTESTAMENTLICHEN DOGMENGESCHICHTE II

VON

D. DR. ERNST BARNIKOL
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE
UND RELIGIONSGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

ERSTE BIS DRITTE AUFLAGE

1 9 3 2

WALTER G. MÜHLAU VERLAG / KIEL



Druck: Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale)

JOHANNES FICKER

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

12. NOVEMBER 1931

Inhaltsverzeichnis.

A. Einleitung: Aufgabe, Text und Exegesen.

1. Die Aufgabe: der Autor- oder Ur-Sinn von Phil 2.

Die Bedeutung dieser Stelle rechtfertigt eine eingehende Untersuchung, welche die Kenntnis der Untersuchung der anderen angeblichen Präexistenz-Stellen bei Paulus voraussetzt, aber unabhängig von ihr ihren selbständigen Charakter wahrt und bewußt eine andere Methode anwendet. Es handelt sich für uns nicht um dogmatische Exegese, wie sie oft geübt worden ist und heute wiederum, als „pneumatische Exegese" maskiert, auftritt, sondern um geschichtliche Exegese. Diese soll, im Einklang mit den Tatsachen des einmaligen Geschehens und gläubigen Sehens innerhalb der vorkirchlichen Missionsgeschichte, der „Kirche"-Geschichte und der „Dogma"-Geschichte, der Besonderheit und Universalität der Sache selbst entsprechen. Darum handelt es sich für unsere wissenschaftliche Arbeit um den Autor-Sinn in der Paulus-Geschichte und in seiner Missions-Geschichte, also um das Fundament der Deutungsgeschichte von Phil 2, zum mindesten um den ehrlichen Versuch, diesem Autor-Sinn und Ur-Sinn näher, ja möglichst nahe zu kommen.

2. Text und Übersetzung.

Der Text[1]) ist kaum umstritten, mehr schon die Uebersetzung, da sie bereits Deutung ist und sein muß. Ich gebe

[1]) Von der Hauptstelle 2, 5—11 sind strittig nur: in Vers 5 das γάρ nach τοῦτο, und φρονείσθω oder φρονεῖτε, ferner in Vers 9 ὄνομα mit oder ohne Artikel. Das γάρ verdankt seinen späteren Ursprung der Anschauung, daß der Präexistente an die „anderen", d. h. die Menschen mit dem Willen, ihnen zu helfen und zu dienen dachte, was eine sekundäre Verbindung von Vers 4 und 5 schuf. Vielleicht steht damit die Umformung von φρονεῖτε in das sekundäre und „künstliche" φρονείσθω im Zusammenhang, Vers 9 ist ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα der härtere Text. Zudem war dieser neuartige „Name" bisher nicht bekannt.

Weizsäckers Uebersetzung, freilich nur als Ausgangspunkt.

Gilt noch eine Ermahnung in Christus, noch ein Einreden der Liebe,
noch eine Gemeinschaft des Geistes, noch Herz und Barmherzigkeit,
so macht mir die Freude voll, daß ihr gleich gesinnt seiet,
in gleicher Liebe, Eine Seele, Ein Sinn,
ferne überall von Parteigeist, ferne von Eitelkeit,
vielmehr in Demut aneinander hinaufsehend,
kein Teil nur das Auge habend für sein Wesen, sondern auch für das des andern.
Die Gesinnung sei bei euch wie bei Christus Jesus,
der da war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah,
sondern sich selbst entäußerte,
indem er Knechtsgestalt annahm, in Menschenbild auftrat,
im Verhalten wie ein Mensch befunden, sich selbst erniedrigte,
gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestod.
Darum hat ihn auch Gott so hoch erhöht, und ihm den Namen verliehen, der über allen Namen ist,
auf daß sich in dem Namen ‚Jesus' beugen alle Knie,
derer die im Himmel, die auf der Erde, und die unter der Erde sind,
und alle Zungen bekennen,
daß Jesus Christus Herr sei zum Preis Gottes des Vaters.
Also meine Geliebten: ihr waret ja allezeit gehorsam;
so lasset es nicht bewenden bei dem, was unter meinen Augen geschah,
sondern arbeitet jetzt noch viel mehr in meiner Abwesenheit,
mit Furcht und Zittern an eurer Rettung.
Denn Gott ist es, der in euch wirksam macht das Wollen wie das Wirken,
des Wohlgefallens wegen.

3. Die Situation der Exegese: Lohmeyer, Schumacher und Loofs.

Die Situation der Exegese und des Verständnisses unserer Stelle läßt sich am besten durch die drei Namen: Lohmeyer, Schumacher und Loofs charakterisieren und um deren Untersuchungen gruppieren. Am wenigsten brauchen wir uns mit Lohmeyers Versuch zu befassen. Er hat bekanntlich in seiner 1928 erschienenen Untersuchung „Kyrios Jesus"[1]) versucht, „palästinensische Herkunft" (S. 66) dieses „Kyriospsalms des Philipperbriefes" (S. 85) glaubhaft zu machen, etwa „in Jerusalem" als „Ursprungsort" (S. 73) dieses „Stückes ältester eucharistischer Liturgie" (S. 66): „Er gehört der vorpaulinischen Zeit an; sein Ursprung ist in Kreisen der ältesten urchristlichen Gemeinden zu suchen" (S. 73). Wir lesen Sätze wie: „Sein fester Grund" — des ersten Teiles des Psalmes — „ist das Geheimnis der geschichtlichen Gestalt Jesu in Leben und Tod". „Noch fehlt eine gleichsam lückenlose substantiale Verbindung, noch ist alles auf die reine Handlung gestellt, die auch die substantiale Veränderung schafft. Sie aber ist in zeitloser Gültigkeit gesehen; sie muß damit auf Grund jener dualistischen Metaphysik als ‚präexistente' Tat betrachtet werden können. So ist diese Deutung unbestimmter als die des Paulus oder des Hebräerbriefes, die von der Präexistenz des Sohnes Gottes sprechen, oder des Johannes, der von dem zeitlosen Sein des Logos weiß" (S. 71/72); oder: „Ist jene Frage" — „wie ein Göttliches in den Zusammenhang der Geschichte eintreten und in ihm sich erhalten . . . könne" — „durch das Moment der Präexistenz gelöst, so dieses" — „die zweite Frage nach dem Sinn des Todes" — „durch das der Postexistenz. In beiden drückt sich nur die alle Geschichte ermöglichende und überwindende Zeitlosigkeit des Göttlichen aus, in ihr liegt darum die Leben und Tod dieser Gestalt einheitlich zusammenfassende Bedin-

[1]) Mit dem Untertitel: „Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11". Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1927/8. 4. Abhandlung, Heidelberg 1928, 89 S.

gung. So ist also die Präexistenz das gleiche wie die Postexistenz, und muß dennoch, da beide durch ein geschichtliches Leben und Sterben gleichsam geschieden sind, ein anderes sein“ (S. 72).

Wenn wir die Philosophie dieser Exegese beiseite lassen, so ist vielleicht die Verschiedenheit von Philipper 2 und Paulus prinzipiell richtig gesehen, aber geschichtlich grundfalsch dargestellt. Denn wer kann aus form- und begriffsgeschichtlichen Gründen z. T. fragwürdigster Art es wagen, den Gang der christologischen Geschichte geradezu umzukehren und das Ergebnis an den Anfang zu stellen, es sei denn, daß ein katholisches Dogma ihm das gebietet! Zweitens ist der andere von mir gesperrte Satz von der Gleichheit von Präexistenz und Postexistenz lediglich formal, fast Wortspielerei, sachlich ein auffälliges Verkennen des mit Präexistenzvorstellungen anderer Art verbundenen altkirchlichen Christenglaubens. Formgeschichtlich mag Lohmeyers Arbeit und sein darauf fußender Kommentar in Einzelheiten einen gewissen Fortschritt bedeuten; systematisch-theologisch mag seine persönliche Paulus-Theologie ein interessantes Wagnis sein; geschichtsmöglich im Urchristentum der Urgemeinden wäre sie nur, wenn diese „Vor-Gemeinden“ vor Paulus (Gal 1, 17 und 22) bereits gnostisierende Theologie gehabt hätten; geschichtlich-theologisch, also wissenschaftlich, bedeutet sein kühner Versuch leider einen erheblichen Rückschritt, hinter Dibelius und Bousset.

Ganz im Gegensatz zu dieser geistreichen, freilich auch monotonen Studie eines Außenseiters steht R. Schumachers Werk: Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5—8 (Rom 1914 und 1921) als geschickte Verteidigung der dogmatischen Position seiner Kirche. Freilich ist es, was Loofs für die Exegese der alten Kirche nachwies, weder eine „Historische Untersuchung“, wie der erste Teil verheißt, noch eine „Exegetisch-kritische Untersuchung“, wie der zweite Teil verspricht. Schumacher will für Paulus und die maßgebendsten Interpreten der katholischen Kirche „den einen großen Zentralgedanken“ be-

weisen: „Der präexistente gottgleiche Christus ist wahrer Mensch geworden“ (II. S. 395). Er gibt keine Geschichte der Gesamtstelle, sondern gibt nur: „Zur Geschichte der christologischen Stelle Phil 2,5—8 I Die Geschichte der Auslegung des ἁρπαγμός und II Die Geschichte der übrigen im Zusammenhang von Phil 2,5—8 vorkommenden Ausdrücke und Aussagen“ (S. XI), unterscheidend griechische, lateinische und syrische Väter, spätere und endlich neuere Exegese, in welcher katholische und „akatholische“ „Exegese“ fein säuberlich getrennt werden. Der zweite Teil versucht dann in seinen beiden Kapiteln „Historische Situation. Text und Kontext“ und „Inhaltserklärung der Stelle“ zu behandeln (S. VI). Wie unsere Studie zeigen wird, ist der Verfasser leider wie blind gleich ins zweite und dritte Jahrhundert gestolpert und sah nicht Probleme, über die ein wissenschaftlicher Anfänger in einer Spezialmonographie stutzig werden muß. Schumacher, für den das dogmatische Ergebnis seiner wissenschaftlichen Studie von vorneherein feststand, begnügte sich mit der bequemen apologetischen Aufgabe, an der Hand von Einzelworten und Einzelbegriffen möglichst Uniformität herzustellen. Daß solches Versehen und Versäumen auch andererseits reichlich geschah und geschieht, entschuldigt Schumacher nicht.

Wie ganz anders ist Methode und Werk des wissenschaftlichen Theologen, der eine Zierde Halle-Wittenbergs und des deutschen Gesamtprotestantismus war, Friedrich Loofs'! In einer fast zum Buch gewordenen Studie[1]) des 100. Jubiläumsbandes der Theologischen Studien und Kritiken: Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2,5—11) 1927 war es ihm vergönnt, sich endlich über ein Lieblingsproblem geschichtlich klarer zu werden und in wissenschaftlich umsichtig begründeter Form von seiner dogmengeschichtlich erarbeiteten Basis aus die Linie rückwärts bis zu Paulus zu verfolgen, klärend und oftmals entscheidend. Seinem Endresultat und seiner Uebersetzung vermag ich für Paulus

[1]) Die Studie umfaßt 102 Seiten!

nicht zustimmen, so sehr ich ihm auf seinen Pfaden in der alten Dogmengeschichte weithin überzeugt folge. Aber das ist das Kennzeichen rückhaltloser wissenschaftlicher Arbeit allein im Dienst der Wahrheit, daß auch da, wo Loofs irrte und wo Grenzen seiner Grundanschauung von der Geschichte des Urchristentums es ihm verwehrten, auf neutestamentlichen Gefilden gleiche kritische Arbeitsnotwendigkeit zu erkennen, seine dadurch bedingten Irrtümer fruchtbare Irrtümer für die Wissenschaft und Aufgaben für den ihm nacharbeitenden Nachfolger geworden sind.

Loofs hat für die Exegese der alten Kirche Schumachers uniformierendes und isolierendes Werk korrigiert und antiquiert. Gegen Lohmeyer bemerkt er: „Die ‚formgeschichtliche' Methode entscheidet also nicht einmal die Grundfrage" (S. 6). Er selbst will nicht von außen, „religionsgeschichtlich", „Rahmenwerk" (S. 6—8) zur angeblichen, aber faktisch wertlosen Erklärung herantragen, sondern will „traditionsgeschichtlich von den späteren Anschauungen aus möglichst weit zurückgehen" (S. 8). Dabei weiß er um die Ungeschichtlichkeit der kenotischen Theorie im Sinne des Thomasius für die alte Exegese, dieser „vermessensten Theorie" (RE^3 X S. 263).

Als Ausgangspunkt dient Loofs die „herrschende" Erklärung von Phil 2, 5 ff, „die als das Subjekt des ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν ἑαυτόν den Logos ansieht" (S. 10). Diese „Auffassung B" findet sich bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Methodius, Phileas, Euseb, Athanasius, Apollinaris, bei den drei großen Kappadoziern, bei Epiphanius, Cyrill von Alexandrien „und der in seinen Bahnen folgenden späteren Orthodoxie" (S. 14/5). „Doch ist es nahezu gewiß, daß auch schon Irenäus und Hippolyt als das Subjekt des ἑαυτὸν ἐκένωσεν den *Logos* gedacht haben. Die Tradition B ist also nicht nur alexandrinisch-origenistisch gewesen" (S. 16).

Als Tradition A bezeichnet er die abendländische „Auffassung, die den Paulustext von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus Christus aus versteht"

(S. 31). Er weist sie nach, mehr oder minder herrschend oder ausschließlich, bei Novatian, Ambrosiaster, Pelagius, Tertullian, ja selbst im Osten bei Eutherius von Tyana, Theodor von Mopsueste, Aphraates, Paul von Samosata und auch bei Marcell von Ancyra. Noch wichtiger ist der Nachweis für das Jahr 177 in dem Briefe der Gemeinden von Lyon. „Weiter zurück ist sie nicht zu verfolgen“ (S. 71). „Die Auffassung B ist weiter zurückzuverfolgen“, bis zu Theodot, dessen Exzerpte Clemens von Alexandrien uns überliefert (S. 72).

Erst von dieser sicheren kirchengeschichtlichen Basis aus kommt Loofs „zu der Frage, ob der Paulustext selbst nach der ‚herrschenden‘ Auffassung“ — das ist Auffassung B — „erklärt werden kann bez. muß, oder ob eine Erklärung im Sinne einer der beiden altkirchlichen Formen der Auffassung A möglich (bezw. geboten) ist“ (S. 76).

Dabei unterscheidet Loofs die „Imago-Form der Auffassung A“ (Tertullian), „weil die μορφὴ θεοῦ hier als die εἰκὼν θεοῦ (die effigies oder imago dei) verstanden wird“ (S. 63), und die „Wechsel-Form der Auffassung A“ (Aphraates), die „auf dem gelegentlichen, aber unreflektierten Wechsel der Betrachtung der einheitlichen Person Christi κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα“ beruht (S. 66).

Gegen Wredes[1]) Meinung, daß bei Geltung der Präexistenzvorstellung für uns die Menschheit Christi, wie er (Paulus) sie denkt, ein unbegreifbarer Schemen“ (S. 78) bleibe, hält Loofs es für „unwahrscheinlich, daß Phil 2,6 ff. die griechische Epiphanie-Vorstellung im Hintergrunde steht, in der die Erklärung B der Stelle wurzelt“ (S. 80). „Paulus muß Jesum Christum als ‚wirklichen‘ Menschen auch in Wredes Sinn gedacht haben“ (S. 80). „Daß Paulus die Präexistenzvorstellung hat, ist freilich zweifellos. Aber dieses präexistente Göttliche in dem geschichtlichen Christus ist ihm weder ‚der präexistente Christus‘, noch ‚der himmlische Messias‘, noch der ‚ewige Gottessohn‘ und noch weniger ‚der himmlische Mensch‘, sondern — auch 1 Kor 15,47 — das πνεῦμά θεοῦ ἐξ οὐρανοῦ.“ (S. 86/7). Den Be-

[1]) W. Wrede: Paulus, 2. Aufl. 1907 S. 55.

weis für diese These liefert der Nachweis, „daß die ‚Geistchristologie' die älteste Form der christologischen Tradition ist" (S. 87). Ein Nachweis, dem das letzte reife Werk Loofs': Theophil von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (1929 TU 46,1) gewidmet ist.

Positiv sah Loofs in Phil 2,5—11 die bereits von Paulus vertretene Imago-Form der Auffassung A im Sinne der folgenden, von Loofs stammenden Uebersetzung: "Die Gesinnung soll bei euch sein, wie bei Christus Jesus, der in der Ebenbildlichkeit Gottes existierend (oder: ob er gleich das Ebenbild Gottes war), die günstige Gelegenheit, wie Gott zu sein (d. h. Herrschaft auszuüben), nicht ergriff, sondern sich entleerte (tatsächlich =, sich selbst verleugnete'), indem er Sklavengestalt (Dienerrolle) auf sich nahm: wie Menschen [sonst] werdend und im Gebaren wie ein Mensch [sonst] erfunden, erniedrigte er sich selbst, indem er ein Untertäniger (ein Dienender) wurde bis zum Tode, zum Kreuzestode. Darum hat ihn auch Gott in außerordentlichem Maße erhöht und ihm den Namen verliehen, der über jedem Namen steht, auf daß sich im Namen Jesu jedes Knie beuge, das derer im Himmel, derer auf der Erde und derer unter der Erde, und jede Zunge bekenne, daß Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters" (S. 101/2).

Zusammenfassend urteilt Loofs: „Die ‚herrschende' Erklärung ist eine widerspruchsvolle und mit angreifbaren Begriffen arbeitende Abwandlung der Tradition, die zuerst in gnostischen Kreisen für uns nachweisbar ist und in mythischen[1]) Epiphanie-Vorstellungen wurzelt. Die Erklärung aber, die ich zu rechtfertigen versucht habe, entspricht der ältesten für uns erreichbaren kirchlichen Tradition im Abendlande und wahrscheinlich auch in Antiochien; sie paßt zu dem Verständnis, das die in Kleinasien wurzelnden Christen von Vienne und Lyon verraten" (S. 102).

Die nun auftauchenden Fragen: Wie entstand dann die Auffassung B, wenn Paulus die Auffassung A hatte

[1]) Dies Wort von mir gesperrt.

(bez. schuf)? Blieb diese Auffassung A in dem Jahrhundert zwischen Paulus und ihrem Wiederauftauchen 177 bei den gallischen Christen unverändert? - diese Probleme hat Loofs leider nicht aufgeworfen und untersucht.

Für unser Problem zeigt Loofs durch seine energisch begründete und abgegrenzte Auffassung, daß man der Meinung sein kann, Phil 2,5—8 exegetisch gemäß dem Autor-Sinn in Geltung für den geschichtlichen Jesus Christus zu verstehen, und nicht für den Präexistenten, für den präexistenten Gott, Gottessohn, Messias oder Himmelsmenschen. Loofs zeigt dies nicht als erster, seine Ahnenreihe reicht bis Ambrosiaster, bis Aphraates, bis Tertullian, bis zu den gallischen Gemeinden von Vienne und Lyon, aber er vertritt diese Auffassung, die praktisch von der Präexistenz absieht, für die Gegenwart in der bestmöglichen Weise.

Damit gewinnen wir eine methodisch überaus wichtige Vorlösung unseres Problems. Es könnte jemand, überzeugt von unseren Ausführungen über das gesamte sonstige Paulusbriefmaterial (FEU VI), daß der geschichtliche Paulus in seinen brieflichen Konfessionen und Mahnungen nirgends präexistentiell denkt, ja im Gegenteil sich nicht nur präexistenzlos, sondern sogar deutlich antipräexistentiell, positiv gesagt, lediglich messianisch und kyriologisch äußert, ein solcher Theologe könnte hinsichtlich der Reststelle Phil 2,5—8 die These von Loofs annehmen. Ihm wird diese praktisch präexistenzlose Deutung, die ja von der bei Loofs auf Grund anderer — von uns freilich bestrittenen — Briefstellen vorhandenen Bejahung der Präexistenzvorstellung unabhängig ist, sogar dann gefestigter erscheinen. Er könnte damit dann den Beweis voll erbracht sehen, daß Paulus nirgends, auch nicht, wie Loofs dartat, Phil 2, an den persönlichen präexistenten Christus dachte, daß er eben hinsichtlich einer Präexistenz seines Herrn Jesus Christus nichts wußte, glaubte und lehrte. Dieser Weg steht jedem anderen offen; nur mir nicht, da mich Loofs wohl für die von ihm so sicher gewürdigten Repräsentanten der alten Dogmengeschichte fast

durchweg überzeugt hat, aber nicht für Paulus selbst. Und auch nicht für das Jahrhundert nach Paulus bis hin zu den gallischen Gemeinden.

Die oben wiedergegebene, offenherzige Deutung und Uebersetzung von Loofs halte ich für unhaltbar. Niemand, meine ich, wird Deutungen billigen, wie die blasse: „wie Gott zu sein“ bedeute „Herrschaft auszuüben“, wie die ethische: „sich entleerte“ = „sich selbst verleugnete“, ähnlich: „Sklavengestalt“ = „Dienerrolle“, und die moderne: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος = „wie Menschen [sonst] werdend“, ganz zu schweigen von der Modernisierung der Imago-Vorstellung.

Darum bin ich dennoch genötigt, die Untersuchung weiterzuführen.

B. Struktur-Analyse der beiden Textformen A und B.

4. *Die messianische Deutung A und die mythologische Deutung B.*

Es bleibt die von Loofs geschaffene sichere kirchen- und dogmengeschichtliche Grundlage. Wir verdanken es ihm, sofort auf der Basis der beiden Haupt-Traditionen A und B, die um etwa 200 sicher nebeneinander vorhanden sind, aufbauen zu können. Diese Nachweise bleiben, auch wenn der zu früh unternommene Sprung über das Jahrhundert hinüber zu Paulus mißglückt ist.

Ehe ich Loofs' Studie las, ja, bevor sie erschien, hatte ich gleichfalls zwei Hauptdeutungen unterschieden, die ich nun mit den seinigen zu meiner Freude identifizieren kann:

1. die messianische oder „evangelische" (= urchristliche) Deutung = Loofs' Auffassung A,
2. die mythologische[1]) oder präexistentielle (= altkirchliche) Deutung = Loofs' Auffassung B.

Weil die Auffassung A Phil 2 von dem „geschichtlichen Herrn Jesus Christus", also gemäß Paulus von dem irdischen Messias und späteren Kyrios versteht und Phil 2,5—8 die Erdenzeit des Messias und Phil 2,9—10 die Himmelszeit des Kyrios beschreibt, so trägt diese Deutung der Hauptverse 5—8 mit Recht den Namen: messianische oder „evangelische" Deutung im Sinne der urchristlichen Missionsbotschaft.

Für die Auffassung B stimme ich Loofs und vielen anderen darin zu, daß sie in mythologischen, ja gnostisch-doketischen Vorstellungen wurzelt und mit solchen Anschauungsformen rechnet; darum muß ich sie als die mythologische oder präexistentielle Deutung scharf von der messianischen unterscheiden. Man könnte noch den Unterschied betonen, daß es sich bei der mythologischen Auffassung B um eine „Aktion" des präexistenten Christus

---

[1]) Vgl. das von mir S. 18 (zu Anm. 1) zitierte, zusammenfassende Urteil von Loofs.

handelt, während der irdische Messias der Auffassung A eine „Passion“ bis zum Tode durchmacht, die freilich, da in Demut gewollt bez. bejaht, doch eine Aktion, freilich keine mythologische Aktion darstellt.

Die Frage nach dem Alter der Auffassung B: ob paulinisch, ob vorpaulinisch, ob nebenpaulinisch, ob erst nachpaulinisch, alle diese Fragen bleiben noch offen.

5. *Präexistentielles in Phil 2, 1—11.*

Wir fragen nun den überlieferten Text: kann er rein mythologisch-präexistentiell gedeutet werden?

In den Versen 1—5 findet sich keine Spur vom Mythos des Präexistenten. Vers 1 und 5, im Anfang und am Schluß, mündet alle Mahnung des Paulus in dem Hinweis auf das Vorbild des Herrn Jesus Christus. Ebenso zeigt der dritte Teil, Vers 9—11, die Herrlichkeit des Postexistenten, aber nicht eine solche des Präexistenten. Auch indirekt, etwa durch Vergleich, verrät sie nichts davon. So liegt die Entscheidung bei dem Mittelstück, den Versen 6—8. Vers 8b ist konkret, ist geschichtlich greifbar. Dieser Jesus starb am Kreuze. Das geschah vor der Postexistenz. Damit haben wir geschichtlich festen Boden. Das, was vor Vers 8b liegt und andeutend gesagt wird, k a n n (nicht: muß) insgesamt präexistentiell gemeint sein. Es sind acht Aussagen:

1. In Gottes Morphe existierend,
2. Das Gottgleichsein nicht für Harpagmos haltend,
3. Sich selbst entleerend,
4. Knechts-Morphe annehmend,
5. Im Homoioma von Menschen seiend,
6. An Haltung (Schema) wie ein Mensch erfunden,
7. Sich selbst erniedrigend,
8. Gehorsam seiend.

Was kann, was muß von Nr. 1—8 präexistentiell gedeutet werden? Es k a n n zur Not alles von Nr. 1—8 präexistentiell verstanden werden, da aber Handlung und Wechsel hier vorliegt, am deutlichsten ausgesprochen in

der Nennung von zwei Morphai, so ist Nr. 4, das ist die Annahme der Knechts-Morphe, als Eintritt in menschliche, also irdische Sphäre zu verstehen.[1]) Nr. 5 und Nr. 6 beschreiben ausführlich den neuen Zustand, betonen ihn als menschlich oder menschenähnlich bez. betonen etwas an ihm. Nr. 7 wird sich daher mit Nr. 8 auf die Erdenzeit samt dem dann dort geschehenden Kreuzestod beziehen: diese Knechts-Morphe, wie ein Mensch seiend und erscheinend, erniedrigte sich und war gehorsam. Es bleiben noch Nr. 1—3. Wenn in der Station Nr. 4 Annahme menschlicher, knechtischer Morphe geschah, dann bedeutet dies das Verlassen eines vor-menschlichen, vorirdischen, also eines prä-existenten Seins in göttlicher Sphäre. Dem entspricht das Sich-selbst-entleeren von Nr. 3. Nr. 1 und Nr. 2 beschreiben dann den präexistentiellen Zustand, irgendwie bez. irgendetwas davon während der Existenz in Gottes Morphe und betonen die Gesinnung dieses präexistenten Wesens in Gottes Morphe, das Gottgleichsein nicht für einen Raub (Harpagmos) zu halten.

Geht man diesen Weg so zeitlich von der irdischen Existenz des Gekreuzigten aus rückwärts, so muß man, meine ich, zugestehen, daß in Nr. 1—3 der Verfasser ein Präexistenzwesen kennt und meint. Auf die Nebenfrage: wie konnte dann überhaupt die Auffassung A aufkommen? — wie konnte man trotzdem auch Nr. 1—3 von dem geschichtlichen Jesus Christus verstehen? —, brauche ich hier nicht einzugehen und sage nur: wäre es nicht möglich, daß eine anderswo, vielleicht an anderen Schriftbez. Paulus-Worten gebildete Auffassung A versuchen müßte, in diesen eigentlich dafür nicht passenden Text ihre Auffassung gewaltsam einzulegen, etwa eine frühpaulinische Auffassung in einen Text, der ursprünglich nur eine später entwickelte, reifere, spät- bez. nachpaulinische Auffassung ausstrahlte?!

[1]) Wer dies bestreiten sollte, muß mit der Möglichkeit rechnen, daß nach Philipper 2 Christus in Gottes Morphe (auch noch) auf Erden war, wo dann erst diese Annahme der Knechts-Morphe stattfand. Diese Meinung hatte selbst Marcion nicht.

Es bleibt dabei: in den unvermittelt einsetzenden, wuchtigen Aussagen über ein präexistentes Wesen,

das in Gottes Morphe existierte,

das das Gottgleichsein nicht für einen Raub hielt,

das sich selbst entleerte,

zeigt sich uns zweifellos plötzlich ein massiver mythologischer, sozusagen präexistentieller Block in dem schlichten Bericht des Paulus von der Heils-Geschichte des Herrn Jesus Christus.

Diesen Block sollte man nicht wegdisputieren oder exegetisch zu erweichen suchen.

6. Präexistenzloses und Anti-Präexistentielles in Phil 2,1—11.

Sagt der überlieferte Text neben dem Bericht über das auf Erden und im Himmel am Messias und Kyrios Geschehene nur Präexistentielles aus? Es geschieht dies nur Vers 6 und 7a, „nur" im doppelten Sinne verstanden, nur in diesem Abschnitt Nr. 1—3 = Teil 2a und hier ausschließlich. In den Versen 6 und 7a ist alles präexistentiell, da ist kein Platz mehr für anderes. Wie steht es mit den übrigen Versen? In ihnen fanden wir nichts Präexistentielles. Sie sind also präexistenzlos. Das ist begreiflich für die Mahnverse 1—5 = Teil 1, noch mehr für die Schlußverse 9—11 = Teil 3, für Erhöhung und Postexistenz, am meisten endlich für den Rest-Teil 2b = Vers 7b, c, d und Vers 8, für die Erdenzeit zwischen Präexistenz und Postexistenz. Finden wir vielleicht sogar Anti-Präexistentielles?

Diese Frage ist in vollem Umfange zunächst für Teil 3 zu bejahen. Hier wirkt die Darstellung der Postexistenz, unbefangen betrachtet, absolut und damit „antipräexistentiell": Der Mann, der in feierlicher Stimmung die Verse 9—11 aus seinem Herzen heraus schrieb, aus seinem Glauben als dessen gewisses Geheimnis, der Mann berichtete verheißungsvoll und bewußt etwas ganz Neuartiges, Niedagewesenes! Dieser Paulus glaubte und verkündigte neue Schöpfung und neue, vor Ostern nie vorhandene Vollmacht — denn Paulus wußte nichts von Präexistenz!

Ueberaus hoch hat Gott den Demütigen, den Gehorsamen und Gekreuzigten erhöht. Diese Erhöhung im Himmel ist das Gegenstück zu der Erniedrigung, ja Selbsterniedrigung auf Erden, und wird, mahnungsvoll für die Philipper, so ausschließlich betont, daß die Erwähnung der entscheidenden Urtatsache, daß die Voraussetzung der Erhöhung, eben die Gottes-Tat der Auferweckung vom Tode, einfach fehlt, was Loofs mit Recht auffiel. Um des Gehorsams Jesu willen, eines Gehorsams bis in den Tod, ja bis zum Kreuzestod, (διό) geschah die Erhöhung, nicht wegen einer ursprünglichen göttlichen Präexistenz, als deren Wiederherstellung! Von recapitulatio, wie bei Irenaeus, ist nicht die leiseste Spur zu entdecken.

Gott hat den Erhöhten begnadet, begabet, beschenkt. ὁ θεὸς ἐχαρίσατο! Man schenkt nicht jemandem etwas, was er ganz oder zum Teil hat bez. als ihm Gebührendes in souveränem Besitz hatte. Das wäre keine Gottes-Gnade, keine Gottes-Gabe, kein Gottes-Geschenk. Kann Gott überhaupt dem göttlichen Präexistenzwesen mit Gottgleichsein etwas Neues schenken? Das ἐχαρίσατο schließt jeden Präexistenzgedanken aus, also erst recht jede widerspruchsvoll erscheinende Erwähnung von Präexistenz unmittelbar vorher! Die Begabung (ἐχἀρίσατο) schließt die Präexistenz aus! Die Erhöhung (ὑπερύψωσεν) schließt die Präexistenz aus! Loofs stand hier an der Pforte: „Theologisch können wir die altkirchliche Exegese kritisieren — sie scheitert in der Tat" — ich füge hinzu: theologisch und vor allem geschichtlich, heilsgeschichtlich — „an V. 9ff., an der exaltatio —; aber grammatisch muß sie als möglich gelten" (S. 89). Es scheitert daran noch heute die B-Exegese als Paulus-Exegese! Warum heißt es denn nicht: Gott gab's ihm wieder, gab's ihm ganz zurück, ja noch viel mehr? Was erhielt der erhöhte und begnadete Jesus Christus? Den Namen, der über alle Namen. Wie Vers 11 beweist, ist es der Name Kyrios. Der Kyrios hat eben die Macht über alle Mächte, Gewalten und Herrschaften. Er ist mehr denn alle Engel. Er ist überaus hoch erhöht. Für Paulus, für seine Angelologie und neugebildete

Kyriologie heißt das: der Erhöhte wird nicht zum Engel, sondern zum Kyrios, zum Herrn, zum Herrn auch der Engel. Also war er vorher nicht Engel, war nicht gleich einem Engel nach Existenz und Wesenheit, geschweige denn jemals mehr als ein Engel. Sonst wäre die Gabe und Gnade ja sinnlos. Sie wäre dann keine Beförderung des auf verlorenem Posten gehorsamen Soldaten Gottes, sondern eine selbstverständliche Rehabilitierung des Degradierten und Einsetzung in den alten Rang! Wie merkwürdig wäre die Selbsterniedriegung als Selbstdegradierung im Vergleich zu deren Aufhebung von seiten Gottes anstatt einer Selbsterhöhung!

Wäre die Erhöhung lediglich Wiederherstellung des alten Ranges und Namens — es bleibe dahingestellt, ob durch den Präexistenten selbst, wie bei der Erniedrigung, ob durch Gott — wo bliebe dann in Wirklichkeit Lohn und Huld vonseiten des gebenden Gottes?

Dabei bedeutet Kyrios nicht Gott im Letztsinn. Denn wenn im Namen Jesu ein jedes Knie sich beugen soll, derer im Himmel, auf Erden und unter der Erde, so heißt das, wie schon hier betont sein mag, nicht: die Engel, die Menschen, die Toten (der Vorzeit und Gegenwart bei bez. nach der Totenauferweckung) sollen Jesus Christus als Gott anbeten, sondern sie sollen im Namen Jesu Gott den Vater anbeten, dabei bekennend und sich ausweisend mit dem Bekenntnis: Herr ist Jesus Christus. Das alles geschieht zur Ehre Gott-Vaters, der das alles gewollt hat zum Heil.

So begegnet uns in den Versen 9—11 die reinste, vollendeste Gestalt der Kyriologie, die Paulus je geschaffen hat.

Sollte die Messialogie fehlen? Der Messias erniedrigt sich selbst, er bejaht die Niedrigkeit und Schlichtheit seiner Aussendung, seines Auftretens und Empfangenwerdens. Er ging den untersten Weg. Und er ging ihn gehorsam. Und ob dieser von Gott gewollte Weg rauher und steiler, einsamer und elender wurde, ja zum Dornenpfad wurde, zum Weg des Todes, er ging ihn gehorsam,

gehorsam bis in den Tod, selbst gehorsam im Sterben am Galgen, vom eigenen Volk preisgegeben, von den Gewalthabern als Verbrecher gebrandmarkt.

Das ist der Messias des Paulus, das Bild, an dem sein Herz hängt. An dem er den Philippern die Züge des Gehorsams und der Geduld mahnend zeigt. Das ist der gehorsam Gewordene und in unverbrüchlichem Gehorsam Gottes Gekreuzigte, wie er ihn den Galatern und den Philippern mit wenigen ergreifenden Worten vor Augen malte.

Und dieses Messiasbild hat für Paulus und seine Philipper nur dann Sinn, weil dieser gehorsam leidende und sterbende Messias Jesus Mensch war und als Mensch fühlte.

Darum kennt Paulus hier kein präexistentielles Problem. Ihn quälte nie die Frage: Konnte der einst in Gottes Morphe Präexistierende, der sich doch nicht völlig, d. h. seiner göttlichen Art entleerte (denn er wurde nicht ausschließlich Mensch, nicht ganzer Mensch, sondern nur Menschen-Bild, Knechts-Morphe, Mensch-Morphe), konnte dieser aus göttlicher Sphäre Stammende und noch mit seiner Präexistenz und deren Macht irgendwie Verbundene überhaupt sterben? Konnte er überhaupt wirklich leiden? Mußte er den Gehorsam immer wieder lernen und üben? Ja, der Gehorsam war schwer, und dieser bis in den Tod behauptete Gehorsam war entscheidend. Darum, weil er, Jesus, der Gehorsame und gehorsam Bleibende, nicht einst Präexistenter, weil er nie Präexistierender war.

Auch die Messialogie des Paulus, die in ihrer menschlichen Schlichtheit ergreift, kennt keine Präexistenz. Sie würde durch deren Vorhandensein ins Mark getroffen und für Paulus soteriologisch aufgehoben werden. Sie bleibt ganz in der Sphäre des messianischen Menschseins und ist nur unter dieser stillschweigenden und selbstverständlichen Voraussetzung für ihn und die Philipper geltend und gebend.

Eine Einheit bilden Messialogie und Kyriologie in anschwellenden Akkorden von Trauer und schmerzvoller

Klage und schweigendem Dank empor zur Freude und zum Staunen, zu Jubel und Jauchzen der feiernden gottgewissen Gemeinde, — ersehnend und erkennend, betend und bekennend mit einmütigem Lobpreis Werk und Ehre des Vaters — den heilsgeschichtlich einheitlichen und untrennbaren Jesus-Messias-Glauben des Paulus und der Philipper. Dieses Glaubensbekenntnis ist erschöpfend, denn es ist die gesamte Heils-Geschichte. Es fehlt nichts. *Mehr wäre nur weniger!* Anfang und Ende sind Gottes Beidemal auf Erden. Die Messialogie des Kyrios beschreibt die echte Präexistentiologie des Paulus, das ist die heimliche und niedrige Präexistenz des Kyrios auf Erden. Paulus kennt keine Präexistenz des Messias und keinen präexistenten Jesus im Himmel. Er kennt keine himmlische, sondern nur eine irdische Präexistenz des Kyrios. Die Eschatologie des Paulus beschreibt die öffentliche, herrliche Postexistenz des Kyrios auf Erden. Die Interimszeit, die Wartezeit, ist die Zeit der Kyriologie im strengen, eigentlichen Sinne, die Zeit des Kyrios im Himmel. Diese Messiasauffassung des Paulus und seiner Gemeinden ist eine geschlossene und wirkt in dieser Geschlossenheit antipräexistentiell.

Wie steht es mit dem noch nicht besprochenen Teil 1 unserer Stelle? Auch er wirkt antipräexistentiell. Paulus erwartet allen Ernstes von den Philippern, genau so gesinnt zu sein wie Jesus Christus in seiner irdischen Leidenszeit. Wie? Die einfachen Gemeindechristen zu Philippi sollen es wagen, ja sie wagen es, sich Jesus Christus zu vergleichen! Dem Kyrios, dem Postexistenten? Nein, das ist nicht gesagt. Oder dem in Gottes Gestalt Präexistierenden? Nein, das ist nicht gesagt. Dem demütigen, gehorsamen und bis in den Tod sein Leid tragenden Jesus Messias? Ja, das ist gemeint. Dem sollen sie in ihrer irdischen Leidens- und Prüfungszeit gleichen, dabei schon einstiger Herrlichkeit gewiß. Dem leidenden Messias sollen sie gehorsam nachfolgen. Aber dem Messias, den sie mit und durch Paulus kennen. Nur diesem. Dem, der da Mensch war und der, vor Tod, Auferweckung, Erhöhung und Post-

existenz, weder erhöht, noch gottheitlich, noch präexistierend war. Nicht aber sollen sie gleichen einem einst auf Erden wandelnden und gehorsam leidenden Jesus Christus, der menschenähnlich, tatsächlich naturhaft anderer Art, mehr oder minder entleerte Morphe Gottes noch war bez. geblieben war! Dem können sie nie gleichen. Der kann ihnen nie Vorbild sein!

Also weiß Paulus nichts davon und mutet den Philippern nicht das Unmögliche, Undenkbare, ja für ihn eigentlich nicht mehr Monotheistische zu.

Auch die Paränese weiß nichts von Präexistenz. Wüßte sie etwas von einem Präexistenten, so wäre sie im Grunde sinnlos. Dann wäre Jesus Christus als Vorbild unmöglich.

Im Verhältnis der Unterteile fällt die Doppelheit der an ὅς anschließenden Verben ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν auf. Sind sie identisch? Er entleerte sich, d. h. er erniedrigte sich. Was soll dies Nebeneinander besagen? Soll man das ἡγήσατο hinzunehmen? Zu einer Trias der Selbsterniedrigung?

7. *Das Endergebnis: Das Doppelproblem von Phil 2, 1—11 und die vier Gruppen der Exegese.*

Wir haben somit den Gesamttext nicht nur gefragt: was ist präexistentiell und was ist nicht- oder gar antipräexistentiell? Sondern wir fragten auch zugleich, im Sinne der beiden Auffassungen A und B: was ist messianisch und was ist anti-messianisch?

Wir fanden: die Paränese (V. 1—5), die Messialogie (V. 7b) und die Kyriologie (V. 9—11), also die Teile 1, 2b und 3, sind ausschließlich messianisch und nichtpräexistentiell. Der Rest: die Präexistentiologie von Teil 2a = V. 6—7a, ist nichtmessianisch und ausschließlich mythologisch.

Phil 2 hat die messianische Deutung A.

Phil 2 hat die mythologische Deutung B.

Beide Auffassungen sind merkwürdigerweise auf die Unterteile fein säuberlich verteilt und streng geschieden.

Darum kann man die Exegesen von Phil 2, deren Zahl bekanntlich Legion ist, in vier Gruppen ordnen:

1. Ausschließlich messianische Deutung auf den geschichtlichen Jesus Christus;
2. Vorwiegend messianische Deutung mit mythologischem Einschlag;
3. Ausschließlich mythologische Deutung auf den präexistenten Logos, Gottessohn, Gott oder Himmelsmenschen;
4. Vorwiegend mythologische Deutung mit messianischem Einschlag.

Jede suchende Systematik fand das Gesuchte. Keine Exegese konnte bisher dem gesamten Texte gerecht werden!

Bei dieser Sachlage begreift man nachträglich das besonnene Urteil H. J. Holtzmanns in seiner Neutest. Theologie: „Die Stelle Phil 2, 5—6 ist keiner sicheren Auslegung fähig" (II[2] S. 98 Anm. 1), welches ehrliche Geständnis Schumacher im Eingang seines Werkes triumphierend, aber fälschlich auf die gesamte Philipperstelle ausdehnt und mit „völliger Verzweiflung an ihrem Verständnis" gleichsetzt (I S. 1)!

Dadurch erscheint das Gesamtproblem in neuer Beleuchtung. Ueber drei Viertel des Textes stimmt in seiner geschlossenen Einheit und messianischen Einheitlichkeit mit dem ausschließlich messianischen und andererseits nichtpräexistentiellen Befund des gesamten übrigen echten paulinischen Briefmaterials völlig überein. Damit wird der Rest zum Fremdkörper. Der Block ist der Mythos! Kann ein Wesen dies einheitlich als Ganzes auf einmal gedacht und geschrieben haben? Durfte es dann so disparat und unharmonisch, ja widerspruchsvoll gestaltet werden? Auf dieser neuen Ebene muß ich diese Fragen entschieden verneinen.

Daß manche Exegeten meinten und meinen, eine einwandfreie sichere und harmonische Exegese gefunden

zu haben, kann uns nicht beirren, zumal, wenn es sich um katholische oder dogmatische Exegeten mit tatsächlich irgendwie gebundener Marschroute handelt. Viele Theologen verstanden und verstehen alles, angesichts der Gefahr von vermeintlich Größerem, Notwendigerem und Sicherem. Wie viele Exegeten reimten und reimen die Rechtfertigungstheologien von Paulus und „Jakobus"! Trotz Luthers Protest! Aber solche „kanonisch harmonisierenden" Exegesen und theologischen Kombinationen sind nachträgliche Konstruktionen, nicht aus einem Guß und für uns nicht authentischer Autor-Sinn.

In einem höheren Sinne nehmen wir die Aufgabe da auf, wo Loofs meinte, das Endziel erreicht zu haben. Da erst beginnt das eigentliche Paulus-Problem von Phil 2. Zugleich das Problem des Mythos und der Präexistenz.

8. Die positive Kritik an der Position von Loofs: das Problem des A-Textes.

Wir sahen, Loofs wies in glänzender Weise die Traditionen A und B für Jahrhunderte nebeneinander nach. Aber nur für die Zeit nach 177. Wir sahen, die Zurückführung der Auffassung A bis auf Paulus mißlang, und wir wissen nun, warum sie mißlingen mußte. Loofs bewies nicht, daß Paulus die A-Auffassung hatte. Er bewies nur, daß Menschen mit A-Auffassung den überlieferten Text so auslegten und auslegen konnten. Also vielleicht auch Paulus? Gewiß, auch ein Paulus mit A-Auffassung konnte den Text so auslegen, wenn er Ausleger und nicht — Autor war! Ein Autor mit A-Auffassung würde nie unseren heutigen Text geschrieben haben. Wie ich meine, hat die aufgezeigte Doppelstruktur unseres Textes mit A- und B-Tendenz dies unwiderleglich bekundet. Die B-Auffassung hat nun einen Vorteil gegenüber der A-Auffassung: sie erscheint einheitlicher und weniger schwierig als die nichtpräexistentielle A-Auffassung. Freilich gilt dies nur in einer noch nicht geschichtlich denkenden Zeit und für noch nicht wissenschaftlich denkende und sondernde

Menschen. Die A-Auffassung muß im Mythos-Teil einen Störenfried erblicken, einen Block, den keine Exegese zum Weichen brachte, den man wohl mit Worten und paraphrasierenden Worten und Theologumena bemalen, aber nicht beseitigen kann. Weder Beyschlag noch Loofs, die beiden Hallenser Theologen, haben dies vermocht. Beyschlag hat es späterhin aufgegeben.

Anders, viel günstiger, steht die B-Auffassung da. Hier sieht man keinen Felsblock, da die Heils-Geschichte präexistentiell-theologisch in neuerem Sinne erweitert ist. Die Spannung zwischen Präexistenz und Postexistenz sieht derjenige nicht mehr bez. noch nicht, welcher von Jugend an nicht anderes als die B-Tradition kennt und gerade an und durch Phil 2 schlecht und recht kennen lernt. Die reine messianische Deutung kennt man nicht. Man kennt nur ihre präexistentielle Ueberkleidung und mythologische Umwertung.

Darum nenne ich den überlieferten Textus Receptus von Phil 2,1—11 fortan den B-Text, da er am besten der B-Auffassung entspricht. Theoretisch mag es möglich sein, daß ein Theologe mit B-Auffassung einen im großen und ganzen ähnlichen B-Text schaffen konnte. Aber als Theologumenon, als systematisches Kunstwerk. Nicht als Missionsmahnung und hinreißenden Hymnus auf Messias und Kyrios. Ferner ist zu beachten, daß ein Theologe mit B-Auffassung vielleicht im dritten und vierten Jahrhundert am Werk sein konnte, aber nie und nimmer im ersten Jahrhundert, wo es eigentlich noch keine Theologie gab, sondern bis 62 eigentlich nur den einen uns bekannten Theologen Paulus.

Ein Theologe mit B-Auffassung würde nie ἐχαρίσατο geschrieben haben. Er würde seine Präexistenzvorstellung viel deutlicher, nicht nur in den Versen 6 und 7a, sondern allenthalben ausgesagt und ausgeprägt haben.

Vor allem muß ich auf die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der beiden Auffassungen hinweisen. Die A-Tradition kann schlechterdings nicht aus der B-Auffassung hergeleitet werden. Wo sind die leisesten An-

zeichen, daß je ein Christ und Theologe in den beiden ersten Jahrhunderten von der B-Auffassung mit Präexistenz-Glauben sich zu der schlichten A-Tradition ohne Präexistenzvorstellung hinwandte? Wer kennt ein Beispiel? Ich finde keins. Wohl geschah es umgekehrt, daß Christen bez. neue Generationen den Entwicklungsgang der Großkirche mitmachten und den neuen Präexistenz-Glauben dazuglaubten oder hinzulernten. Ist das nicht überhaupt der Gang des Werdens und Wachsens der primitiven „Messias-Christologie" zur ausgesprochenen Präexistenz-Christologie, die doch irgendwie durch die dunklen Zeiten hindurch mit der reinen, antipräexistentiellen Messialogie der Urgemeinden und des Paulus zusammenhängt!

Wenn man so umgekehrt die B-Tradition aus der A-Tradition mindestens formal leicht herleiten kann und die A-Tradition als sui generis ansehen muß, wenn hundert Jahre beide Traditionen in ihrem ersten sicheren kirchlichen Vorkommen von Paulus trennen, wenn Paulus selbst sonst nur A-Auffassung hat und präexistentielle B-Auffassung unzweideutig ausschließt, dann kann der B-Text nicht der ursprüngliche Paulus-Text sein. Zum mindesten kann der B-Text nie und nimmer der A-Text sein, d. h. der Quellort der A-Auffassung, also der Text, aus dem die A-Auffassung literarisch stammt, aus dem die untheologische A-Auffassung einstmals adäquat hergeleitet wurde und herausgelesen werden sollte und mußte. Aus dem B-Text war und ist das ungezwungen nicht möglich, weder in der christlichen Erstgemeinde Philippi noch heute.

Wie lautete der A-Text? Das ist nun die Hauptfrage. Nebenfragen sind dann weiterhin: wie verhält sich der A-Text zum B-Text und wie zum Paulus-Text?

Loofs hat das große Verdienst der scharfen Sonderung der Traditionen. In meinen Augen ist dies der größte Wert seiner konzentrierten Studie. Er fixierte die A-Tradition mit sicherem Blick durch Jahrhunderte hindurch und bedrängte gerade dadurch B-Tradition, B-Text, B-Exegese und B-Exegeten mit der unausbleiblichen geschichtlichen

Frage: woher stammt die A-Auffassung? Er sagte: von Paulus. Das ist, wie oben gezeigt, für den B-Text unmöglich. Denn ein in der B-Auffassung lebender und zu ihr sich bekennender Paulus würde als Autor und primärer Bekenner nie unseren B-Text formuliert haben. Anders ausgedrückt: ist der B-Text paulinisch, so kann die A-Auffassung nicht paulinisch sein! Sie kann aber auch nicht als Weiterentwicklung aus der dann notwendigerweise älteren B-Auffassung stammen! Umgekehrt: ist die A-Auffassung paulinisch, so kann der dazu inadäquate B-Text nicht paulinisch sein!

In jedem Falle bleibt die dringliche Frage: woher stammt denn überhaupt die A-Auffassung, die doch mindestens ebenso alt wie die B-Auffassung, wenn nicht älter ist? Nicht aus dem B-Text! Dann aber ist der B-Text sekundär, da nicht paulinisch! Woher stammt die ältere, die bessere, die paulinische Auffassung? Von einem der A-Auffassung völlig entsprechenden A-Texte, der einmal existiert haben muß. Wo ist dieser A-Text? Was wurde aus ihm?

Die Exegeten haben für den B-Text mit ihrer B-Auslegung „kirchengeschichtlich“, d. h. altkatholisch-kirchlich und dogmatisch mehr oder minder äußerlich Recht, aber „neutestamentlich“, d. h. urchristlich, paulinisch und damit in Wirklichkeit Unrecht. Der B-Text will so ausgelegt werden, obschon es nicht ganz aufgeht. Es bleibt ein messianischer Rest — exegetisch zu tragen peinlich, ja unmöglich. Aber der B-Text hat die Tendenz der B-Tradition und der B-Exegese. Haben soweit die B-Exegeten für ihren B-Text Schwarz auf Weiß im Sinne der B-Tendenz einigermaßen theologisch oder besser gesagt, theologie- und christologie-geschichtlich, aber nicht missionsgeschichtlich und nicht urchristlich Recht, so haben sie sonderlich mit ihrer B-Exegese völlig Unrecht für Paulus, als Paulus-Exegeten bez. Paulus-geschichtlich. Schon darum, weil die ganz andersartige Auffassung A vorhanden ist und dann unerklärlich bleibt.

So nehmen wir nunmehr von den meisten Dogmatikern der alten Zeit und von den Exegeten der neueren Zeit hier endgültig Abschied, gehen den Weg von Loofs noch weiter rückwärts und fragen die Geschichte der ersten beiden Jahrhunderte, die selbst Loofs fast übersprang: Wie lautete der B-Text vor 177? Wie finden wir den A-Text? Wie verhält sich der A-Text zum B-Text und wie zum Paulus-Text? Denn wir suchen den sicheren Paulus-Text, dessen Ur-Sinn das letzte Ziel bleibt.

9. Die bisher übersehenen Probleme der Geschichte von Phil 2 bis Irenäus und Tertullian.

Von den folgenden Problemen haben Schriftforscher wie Schumacher, der katholische Gnostiker, Lohmeyer, der philosophische Gnostiker, und Barth, der dialektische Gnostiker, so gut wie nichts gesehen; am ehesten noch Loofs, der dem aber nicht weiter nachsann und nachging.

Die Untersuchung von Loofs zeigt besonders anschaulich, zumal in Verbindung mit Schumachers Aufreihungen, daß nach 200 sozusagen alle Theologen sich mit Phil 2 als der Grundstelle der paulinischen Christologie theologisch-exegetisch auseinandersetzen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Theologen, mit den Führern, den Predigern und Bischöfen, den Apologeten und Märtyrern im zweiten Jahrhundert, und zurück bis auf Paulus? Müssen nicht auch sie alle Phil 2 ausgiebig benutzen, zitieren und auslegen? Muß nicht Phil 2 in dieser Zeit als das römische christologische Testament des Märtyrer-Apostels gelten und wirken? Man komme nicht mit der Ausrede, Paulus und seine Briefe seien bis auf Irenäus wenig bekannt. Das ist richtig und sollte bei anderen Fragen viel mehr Anlaß zum Nachdenken und zur Zurückhaltung geben. Aber wie steht es neben denen, die merkwürdigerweise Paulus zu verfemen scheinen, mit denjenigen, die ihn kennen und nennen, die Kenntnis seiner Briefe bekunden, die ihn zitieren? Wir fragen also in erster Linie die literarisch tätigen Christen, welche Paulusbriefe kennen, nach Phil 2.

Das Resultat ist niederschmetternd. Man weiß so gut wie nichts von Phil 2. Alle Kenner dieser Zeit und Literatur, z. B. Harnack und Loofs, sind darin einig, daß Phil 2,5—11 seit Paulus und seiner brieflichen Aeußerung, um frühestens 55, bis zum gallischen Märtyrerbrief um 177 und bis Irenäus-Tertullian in diesen 122 Jahren von niemanden zitiert bez. gekannt wird. Außer von Marcion! D. h. erst seit 128.[1])

Loofs weiß, hinsichtlich der Auffassung A, die im gallischen Brief bezeugt ist: „Weiter zurück ist sie nicht zu verfolgen“ (S. 71). Auch Schumacher stimmt mit dieser Feststellung im Grunde stillschweigend überein, denn das Vorkommen einzelner Ausdrücke von Phil 2 bei Apologeten ist doch nicht als Beweis von Benutzung ernst zu nehmen (I S. 17 ff., S. 130 ff.). Dabei muß auch Schumacher feststellen: „Seltsamerweise hat die moderne Exegese bei Phil 2,5—8, wo der historische Rückblick und dessen Exaktheit am unentbehrlichsten war und direkt ausschlagebend sein konnte, die Winke der Geschichte entweder gänzlich vernachlässigt oder völlig mißverstanden, um so mit allzu großem Vertrauen, bald auf dieser, bald auf jener lexikalischen Note basierend, unermüdlich neue Lösungen aufzustellen. Die große Verwirrung erheischt eine genaue Revision der historischen Daten“ (I S. 11). Freilich ist die Geschichte, zu der Schumacher sofort und ohne Bedenken hinüberspringt, die altkatholische vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab, die er als „Urgestein patristischer Erklärung“ bezeichnet (I S. IX und S. 11).

Vergeblich suchte ich sonst Erwähnung und gebührende Verwertung dieser fundamentalen Tatsache in den dickleibigen Kommentaren alter und neuer Zeit, die voll sind von dogmatischen, sprachlichen und religionsgeschichtlichen Parallelen und leer an Geschichte!

Man mache sich die Sachlage dieses Schweigens über Phil 2 klar. Der B-Text findet sich nicht bei 1 Clemens![2])

[1]) Zur Begründung dieser neuen Marcion-Chronologie verweise ich auf meinen Beitrag in der Kattenbusch-Festschrift der Theol. Stud. u. Krit. 1931 (S. 208—229): „Die Zeit Marcions und die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert“.

[2]) M. E. hat 1 Cl 16,2 nur den A-Text im Auge.

Nicht in der Didache! Nicht in einem der Ignatiusbriefe! Auch nicht in dem an die Philipper! Noch bei Polykarp! Noch bei Papias oder Hegesipp! Kein Wort darüber in dem umfangreichen Dialog Justins noch in seinen Apologien! Auch bei keinem anderen Apologeten! Nichts bei Tatian, Aristides, Athenagoras! Nichts bei Hermas oder Barnabas! Nur Marcion der Ketzer sieht in Phil 2 die Hauptstütze seiner Präexistenz-Christologie. Die werdende altkatholische Kirche hat nichts mit dem Schatze des B-Textes als des Paulus-Textes über ein volles Jahrhundert hindurch anzufangen gewußt! Sie hat gemahnt und christologisch gelehrt, in der bewußten Tendenz des Einklangs mit der Urchristenheit, als ob es keine christologische Kernstelle Phil 2, 6—7 gäbe! Selbst das nach Kattenbusch (D. apost. Symbol 1900, II S. 566) präexistenzlose Romanum fußt noch auf dem messianischen A-Text des Paulus!

Andere Paulusstellen werden von einzelnen Schriftstellern zitiert, auch solche christologischen Gehalts, wie Rö 8,3 Diognet 9,2 und Rö 9,5 1 Clemens 32,2. Ob man Paulusbriefe schon für kanonisch hielt oder nicht, macht für unser Problem offensichtlich nichts aus.

Dabei haben wir hunderte von exegetischen Paulus-Auffassungen des B-Textes. Wer aber von diesen Exegeten hat sich ernsthaft überlegt, was seine angeblich bei Paulus etwa um 55—62 vorhandene Auffassung des B-Textes in den nächsten anderthalb Jahrhunderten bedeutet und gewirkt hat, ob sie überhaupt möglich und vorhanden war, ob sie in der Dogmengeschichte, sonderlich in der Christologie, apostolische Norm war. Bei den beiden neuesten Kommentatoren, bei Lohmeyer wie bei Barth, der verheißt, des Paulus Stimme wieder ertönen zu lassen, finde ich nichts davon.

Das heißt, die wirkliche Hauptarbeit zu Ehren des Paulus ist noch zu tun.

10. Versuch einer Herstellung des A-Textes allein aus dem B-Text.

Bereits, ehe wir Tertullian und die anderen ältesten Kenner und Deuter von Phil 2 fragen, möchte ich so-

zusagen a priori einen Versuch zur Herstellung des A-Textes wagen, ohne freilich die folgenden Einzelforschungen mit diesem vorläufigen Ergebnis zu belasten. Dem Leser bleibt es unbenommen, diesen Abschnitt erst nach Kapitel C oder D zu lesen.

Wir fragen: wie könnte der A-Text lauten im Sinne der A-Auffassung? Und zweitens: Ist dieser rekonstruierte A-Text eine Texteinheit? Und endlich: Könnte er der Paulus-Text sein?

Wir sahen, daß im B-Text vor allem der Teil 2a = Vers 6 und 7a die A-Auffassung stört und ihre ungezwungene Durchführung und Einheitlichkeit hemmt. Sollte dieser mythische Block nicht in die Ebene der messianischen Auffassung einmal hineingeschleudert worden sein, immerhin später irgendwie hineingeraten, vielleicht gar als Grenz- und Wachtturm hineingebaut worden sein? Entfernen wir versuchsweise die Verse 6 und 7a, die Präexistentiologie, und zwar ganz und geschlossen, mitsamt den anhängenden Vers-Teilen 7b, c, d, die den Präexistenz-Mythos voraussetzen und gleichfalls nichts Original-Messianisches in sich bergen, so erhalten wir als den A-Text:

Solche Gesinnung sei unter euch (lebendig),
wie sie auch schon im Messias Jesus war,
der sich selbst erniedrigte,
in dauerndem Gehorsam
bis zum Tode,
dem Tode am Kreuz.
Gerade darum hat Gott ihn überaus hoch erhöht
und hat ihm den Namen geschenkt,
der über jeden Namen ist,
daß in dem Namen Jesus sich beuge
jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen
und jede Zunge bekenne,
daß „Herr“ Jesus Messias (ist),
Zur Verherrlichung Gott-Vaters.[1])

---

[1]) Text und Erklärung des gesamten urpaulinischen A-Textes Phil 2,1—5. 8—11, s. S. 108 ff.

Wir stellen nun unsere zweite Frage: Ist dieser A-Text einheitlich? Die Antwort ist ein unbedingtes Ja. Nun ist der Widerspruch zwischen der Präexistenzchristologie einerseits und der als Einheit in sich geschlossenen zusammengehörenden Messialogie und Kyriologie andererseits aufgehoben, aber auch die Dissonanz zwischen den beiden Verben ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν. Nun wird in diesem älteren Text, nach der eben erfolgten Aufforderung an die Philipper: in Demut die Gesinnung des Messias Jesus zu üben, — beispielsweise nur ein Demutsakt genannt, ja als das schlagendste Beispiel seines Messiaslebens ausgesagt. Nicht zwei Demutsakte, einer im Himmel, einer auf Erden, die sich gegenseitig stören, wenn man das ἐκένωσεν überhaupt als Demutsakt hinstellen will. Oder gar drei Demutsakte, wenn man das ἡγήσατο so ansieht. Diese Unklarheit des Vergleiches erweckt den Eindruck, wie wenn hier eine äußerliche Assoziation als Brücke für einen Einschub gedient hätte, als ob die „Selbsterniedrigung“ der letzten Erdenzeit in die Vorzeit des nunmehr auch bereits präexistent geglaubten Christus in der Form der „Selbstentleerung“ ausgedehnt und gleichsam in das Jenseits zurückprojiziert worden sei. Gewiß, der irdische Messias diente in Demut; jetzt soll und muß das auch von dem präexistenten Christus gelten. Der Interpolator mit seiner andersartigen Christologie beachtete nicht, daß nur der irdische Messias Demutsvorbild der Philipper ist, sein soll und sein kann, aber nie und nimmer der präexistente Christus, dessen singulärer Demutsakt der Selbstentäußerung — ein ganz anderer übrigens als der der Selbsterniedrigung des zum Gehorsam bestimmten Messias! — schlechterdings von keinem Philipper nachgeahmt werden, also auch keinem zugemutet werden könnte! Der Interpolator verdarb durch seine theologische Erweiterung die originale Geschlossenheit des Bildes, die wir jetzt textlich wiederherstellen und inhaltlich wiedererkennen.

Durch diese Geschlossenheit wirkt nunmehr das Ganze als Mahnung in überzeugender Weise. Es ist keine theologische und dogmatische Lehrstelle, sondern eine

schlichte, urchristliche Ermahnung im Hinblick auf den Gehorsam des Messias, die im Aufblick auf den hoch erhöhten Kyrios zum preisenden Hymnus führt.

Darum fehlt nichts vor ἐταπείνωσεν, das etwa von dem Interpolator zugunsten seines Einschubs unwiederbringlich entfernt worden wäre. Im Gegenteil, der deutende Interpolator achtete das überlieferte Wort des Paulus so hoch, daß er nichts strich, zumal er auch nach seiner Meinung nichts streichen mußte, da er keine Unstimmigkeit merkte oder anerkannt hätte. Der wahre Hymnus beginnt eigentlich erst Vers 9—10 und nimmt als Hymnus auf die bereits vollendete Paränese gar keine Rücksicht, wie die richtige Exegese der Schlußverse noch deutlicher zeigen wird; ganz anders als Vers 8, wo diese innere paränetische Verbindung vorhanden ist. Für Vers 9 ist nur noch das anhebende und hinüberführende διό als letzte Verbindung zu betrachten, da der neue Gedanke dann ganz die Seele des Paulus durchflutet.

Gewiß kann man auf die Vermutung kommen, daß dem ἐταπείνωσεν ein Gegensatz zu solcher Niedrigkeit und Demut als leuchtende Folie vorangegangen sei und dem Interpolator als Anhalt für seine dementsprechende Anfüllung gedient habe. Aber das wäre dann verloren und verschüttet. Denn was sollte von Nr. 1—6 bei messianischer Gesamtauffassung geeignet sein, das ἐταπείνωσεν in dieser Hinsicht gegensätzlich vorzubereiten? Ungeeignet sind Nr. 4, 5 und 6, ebenso Nr. 3, es kämen also nur Nr. 1 und 2 in Betracht. Beides klingt allzu mythisch; es wäre zu erwägen, ob Nr. 1 ursprünglich die Form gehabt haben könnte: ἐν μορφῇ δούλου ὑπάρχων, was kein Gegensatz wäre, oder die direkt gegensätzliche Form: ἐν μορφῇ δούλου θεοῦ ὑπάρχων, welches Bild vom Gottesknecht der marcionitische Feind des Alten Testaments nicht verstand oder nicht verstehen wollte. Durch diesen knappen Zusatz und Gegensatz würde übrigens die Einheit nicht gesprengt. Man sähe, wie das Wort δοῦλος wanderte, aber erhalten blieb. Nach dieser Prüfung bleibe ich dabei, daß kein zwingender Anlaß zu solchen Vermutungen vorliegt.

Ist dieser A-Text der Paulus-Text? Nichts steht dieser unserer Antwort auf die dritte notwendige Frage im Wege. Dieser A-Text ist rein aus dem veranlassenden Paränese-Gedanken des Verfassers von Phil 2,1—5, also des Paulus, herausgewachsen und ist frei von Nebentendenzen späterer Zeit. Der A-Text ist der Paulustext!

Den Beweis für die Echtheit des A-Textes sichert abschließend die A-Auffassung selbst durch Genesis und Weiterexistenz. Auf Grund dieses A-Textes des Paulus mußte die A-Auffassung bez. A-Exegese entstehen, wie sie ja der Autor selbst hatte. Diese zuerst allein vorhandene A-Auffassung blieb stark im zweiten Jahrhundert, sie blieb gerade in konservativen Kreisen als die paulinische und konservative bis zum dritten, vierten, ja fünften Jahrhundert, obschon sie da gegenüber der B-Exegese und vor allem gegenüber dem B-Text, den sie plötzlich erblickte und dann noch gar im Kanon der Kirche allein herrschen sah, einen schweren Stand hatte und faktisch dem Untergange geweiht war, angesichts des im Sinne der B-Auffassung anschwellenden christologischen Dogmas der Kirche.

Dieser A-Text wird endlich durch die gleiche Paulus-Auffassung der übrigen echten Briefe, gleichsam wie durch Schild und Siegel, gedeckt und verbürgt.

Freilich ist damit, worauf ich aus methodischen Gründen schon hier aufmerksam mache, das Beweismaterial noch nicht erschöpft. Wir müssen ja fragen: wer las diesen A-Text nach Paulus? Finden wir noch Spuren seiner Existenz?

C. Phil 2 bei den Kirchenvätern und das Fehlen des Mythos-Satzes.

11. *Das Schweigen des Irenäus über den Mythos Phil 2,6—7.*

Wieder begegnet uns eine erstaunliche und bis heute nicht gewürdigte Tatsache. Irenäus schweigt in allen seinen Schriften, also noch 180—200, beharrlich und völlig über den Mythos-Satz 2,6—7. Auch in seinem „Erweis der apostolischen Verkündigung" Kap. 34, wo er 2,8 im Auge hat: „Durch den Gehorsam bis in den Tod am Kreuze tilgte er den alten, am Holz begangenen Ungehorsam" und in der Gehorsamsdeutung Kap. 31 (vgl. S. 51).

Simon Weber notiert in seiner Uebersetzung (S. 25) diese Philipperstelle nicht, wohl aber mit Recht L. Th. Wieten: Irenäus' geschrift 'Ten bewijze der apostolische prediking' (Proefschrift Utrecht) 1909 S. 39. Die folgende Tabelle orientiert über die Zitate des Irenäus, mehrfache Unterstreichungen zeigen die Zahl der Zitierungen an. Am häufigsten zitiert er, viermal, lediglich die Todesstelle in Vers 8, zweimal damit verbunden die Gehorsamsbetonung im gleichen Verse, und er bringt einmal den größten Teil des Hymnus, nämlich Vers 10b und 11a wörtlich, ohne das „in Namen Jesu" und ohne Zitierung des Schlußsatzes ὅτι..πατρός, dessen Inhalt er, in seine Theologie übertragen, voranstellt.

Phil 2,8	Erweis 31	durch den *Gehorsam* dessen, der für uns Mensch ward.
	Erweis 34	durch den *Gehorsam bis in den Tod am Kreuze* ..
	adv. haer. II,22,4	*usque ad mortem*
	III,12,9	*subiectus factus* est *usque ad mortem, mortem autem crucis*
	IV,24,2	et *usque ad mortem* descendisse, *mortem autem crucis*

[1]) Im Folgenden wird das Hauptwerk des Irenäus, die fünf Bücher adv. haereses, nach der für Mignes Abdruck geltenden Buch-, Kapitel- und Paragraphenzahl Massuêts zitiert, die bei Harvey am Rande vermerkt ist.

Phil 2,8	V,16,3 (und in der Sacra Parallela griechisch)	*obediens factus* est *usque ad mortem, mortem autem crucis . . . usque ad mortem*
2,10—11	I,10,1 (vgl. S. 105 ff.)	ut . . . *omne genu curvet caelestium et terrestrium et omnis lingua confiteatur* ei
	[Epiph 1,10,1] griechisch	= Textus Receptus + et infernorum

Das ist alles. Nie bringt Irenäus Phil 2,6—7, obschon er die Präexistenz-Christologie dieser Stelle für sein System so gut brauchen könnte. Ja, es läßt sich zeigen, daß er an einer Stelle Präexistenz-Christologie in den zitierten A-Text hineinträgt. Adv. haer. IV,24,2 umschreibt er die nova doctrina christiana: „deos gentium non solum non esse deos, sed et idola esse daemoniorum; esse autem unum Deum, qui est super omnem principatum ‚et dominationem, et potestatem, et omne nomen quod nominatur'; et huius Verbum naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem [1]) in hominibus factum, et ‚usque ad mortem' d e s c e n d i s s e, ‚mortem autem crucis'; et eos qui in eum credunt, incorruptibiles et impassibiles futuros, et percipere regnum coelorum". Also deutete Irenäus die Selbsterniedrigung bis zum Kreuzestode im Sinne der nicht nur präexistentiellen, sondern auch geschichtlich-irdischen (fortgesetzten?) „Selbstentäußerung" durch seinen Zusatz: „descendisse"! Also las und fand er dies nicht in einem ἐκένωσεν! Demgemäß schreibt Irenäus (III, 12,9) von Paulus: „Hoc est mysterium, quod dicit per revelationem manifestatum sibi, quoniam qui passus est sub Pontio Pilato, hic Dominus est omnium, et Rex, et Deus, et Judex; ab eo qui est omnium Deus, accipiens potestatem, quoniam ‚subiectus factus est usque ad mortem, mortem autem crucis'". Irenäus weiß also nichts von einer singulären Kenosis, nichts von Machtverlust oder Machtverzicht, sondern kennt nur Machtempfang zur Ausübung der Demut! Mit Recht kann Irenäus fortfahren: „Et quoniam

[1]) Harvey (IV, 38,2) setzt mit Recht das sachlich notwendige „visibilem" gegen das handschriftliche, doppelte „invisibilem" in den Text.

hoc verum est, Atheniensibus evangelizans in Areopago . . .". Selbst die nachpaulinische Areopagrede weiß noch nichts von Präexistenz.

Das alles nötigt uns zu dem sicheren und unwiderleglichen Schluß: Irenäus kennt nur den A-Text, also einen B-Text ohne 2,6—7. Also las er in seiner altkatholischen Bibel den A-Text. Diesen A-Text zitiert er in seinen insgesamt sieben Anführungen — die Sacra Parallela zählen hier nicht mit — fünf in seinem Hauptwerk und zwei in dem „Erweis"[1] — von Vers 6a — dem „qui — an bez. von Vers 8a an außer Vers 9 fast vollständig bis Vers 11a. Was er nicht zitiert oder überträgt, las er, soweit es die Block-Verse 6 und 7 betrifft, nicht in seiner Bibel.

Und Vers 9? Las er etwa auch diesen Vers nicht? Doch. Hier liegt der Fall lehrreicherweise genau umgekehrt. Dieser Vers von der Erhöhung und der Machtbegabung paßte schlechterdings nicht in das System der Christologie des Irenäus. Es ist deren wunder Punkt, — ein Verhängnis der Dogmengeschichte und ein Symptom des hemmungslosen synkretistischen Katholizismus —, daß Irenäus das urchristliche Ostern als Gottes Ostertat nicht mehr recht versteht. Ostern steht bei Irenäus nicht wie bei Kephas und Paulus im Zentrum, sondern an der Peripherie, als Erfüllungsfall. Ostern bedeutet jetzt nicht mehr neue Schöpfung, sondern Wiederherstellung des alten Status vor der Menschwerdung des Präexistenten.

Noch in anderer Weise läßt sich zwingend beweisen, daß Irenäus den Mythos-Satz 2,6—7 nicht in seiner Bibel las. Wenn man, aufmerksam geworden auf diesen auffälligen Tatbestand, Christologisches bei Irenäus schärfer liest und prüft, so vermißt man immer wieder Phil 2,6—7 in Worten und Gedanken. So z. B. III,16,1, wo Irenäus verspricht, „universam apostolorum de Domino nostro Jesu Christo sententiam adhibere", „die gesamte Lehre der Apostel über unsern Herrn Jesus Christus heranzuziehen", und demgemäß auch 16,3 Paulus zitiert: Rö 1,3, Rö 9,5, Gal 4,4, aber nicht Phil 2! Weder ganz noch teil-

[1]) Ueber das Zitat in Kap. 31, vgl. S. 51.

weise! Phil 2 war eben in der Form des A-Textes für ihn keine christologische, sondern eine paränetische Stelle! Wie für Paulus selbst und die Philipper!

Ebenso kann Irenäus bald darnach den Satz 16, 6 nur darum schreiben oder ihn Theophil von Antiochien nachschreiben, weil ihm bez. ihnen beiden lediglich der A-Text als paulinisch bekannt ist: die Ketzer wissen nicht, „daß sein eingeborenes Wort, das immer dem menschlichen Geschlechte beisteht, vereint und eingesät in sein Geschöpf (unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris), nach dem Willen des Vaters Fleisch geworden ist, Jesus Christus, unser Herr ist, der für uns gelitten hat und unseretwegen auferstanden ist und wieder kommen wird in der Herrlichkeit des Vaters“. Irenäus weiß hier nichts von der Kenosis des B-Textes, auch nicht 16, 7, wo er wiederum Gal 4, 4 zitiert zum Beweise, daß der Vater alles vorausgesehen und daß dies „unser Herr vollendet hat, der reich und mannigfaltig ist, obwohl er ein und derselbe bleibt (unus quidem et idem exsistens, dives autem et multus)“ — Irenäus weiß also nichts von irgend einer Kenosis seines sich gleich bleibenden, präexistenten Christus! — „Denn dem reichen und mannigfaltigen Willen des Vaters dient er, da er der Erlöser derer ist, die erlöst werden, und der Herr derer, die unter seiner Herrschaft stehen, und der Gott derer, die geschaffen sind, und der Eingeborene des Vaters und der verkündete Messias und das Wort Gottes, Fleisch geworden, als die Fülle der Zeit gekommen war, in welcher zum Menschensohn der Gottessohn werden mußte (cum advenisset plenitudo temporis, in quo Filium Hominis fieri oportebat Filium Dei)“. [1]) Klebbas Uebertragung in der Bibliothek der Kirchenväter übersetzt Irenäus hier, wo er zweifellos an die Menschwerdung denkt, umgekehrt, aber falsch: „in welcher der Menschensohn Gottessohn werden mußte“. Irenäus zitiert siebenmal Gal 4, 4: hier, III, 16, 3, III, 16, 7, III, 21, 4, III, 22, 1, IV, 22. 1. V. 21, 2; nie im „Erweis“. Immer wird der Gottessohn Menschensohn, nie

[1]) Vgl. die Parallele III, 19, 1 auf Seite 47.

umgekehrt. Besonders schlagend ist die Fortsetzung des des Zitates in III, 16, 3: „Filius Dei Hominis Filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus"! Das allein entspricht Gal 4, 4: „Misit Deus Filium suum!"

Bedeutsamer ist die Feststellung, daß bei Irenäus statt der Kenosis bei der Menschwerdung seine Spezialtradition und Lehre von der Rekapitulatio steht und auch bei der Menschwerdung vollauf genügt: „‚Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, gemacht aus dem Weibe'. Denn nicht gerechterweise wäre der Feind besiegt worden, wenn der Mensch, der ihn besiegte, nicht aus einem Weibe gewesen wäre. Hat er doch durch ein Weib im Anfang über den Menschen geherrscht, indem er sich dem Menschen feindlich entgegenstellte. Deswegen bekennt auch der Herr sich als den Menschensohn, weil er jenen ersten Menschen, aus dem das Weib gebildet wurde, in sich rekapitulierte (principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans), damit, wie durch die Besiegung des Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabstieg, wir ebenso durch den Sieg des Menschen wiederum zum Leben emporstiegen. Wie ferner auch durch einen Menschen der Tod die Siegespalme über uns empfing, so sollten wir durch einen Menschen die Siegespalme über den Tod empfangen" (V, 21, 1).

Oder es begegnet uns bei Irenäus der Gedanke von der Assimilation Christi bei der Menschwerdung, nie aber der der Kenosis. V, 16, 2, sagt Irenäus: „Damals aber zeigte sich dieses Wort, als das Wort Gottes Mensch geworden ist, indem er sich dem Menschen und den Menschen sich assimilierte (semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans), damit der Mensch durch seine Aehnlichkeit mit dem Sohne kostbar werde".

Es kann nicht genug betont werden, daß Irenäus gerade der Menschwerdung Christi ganze Kapitel widmet, positiv seine Meinung darlegend, d. h. bei ihm die Schrift auslegend und die Ketzer widerlegend: III, 16, III, 17, III, 19, III, 20, III, 21, III, 22, V, 14, ohne daß er irgendwie auf die

Kenosis oder auf den Mythos von Phil 2, 6—7 zu sprechen kommt.

Andererseits drückt er sich genugsam nicht- und antikenotisch aus. Er bezeugt III, 16, 8: „daß ein und derselbe Jesus Christus es ist, dem die Tore des Himmels wegen seiner leiblichen Himmelfahrt sich öffneten, und der auch in demselben Fleische, in dem er gelitten hat, kommen wird, seine Herrlichkeit zu offenbaren“ (unum et eundem sciens Jesum Christum (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἰδὼς Ἰησοῦν Χριστόν).

Aus dem 19. Kapitel des III. Buches, das eigens von Jesus Christus handelt, hebe ich nur den einen Satz hervor: „Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes (vgl. S. 45 Anm. 1) zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohne Gottes werde.“ Würde Irenäus im Sinne des ἐκένωσεν lehren, so müßte er dies hier, 19, 1 und 19, 2, zum Ausdruck bringen.

Ein Doppelbeispiel bietet V, 18, 3: „Denn der wahre Weltenschöpfer ist das Wort Gottes, d. h. unser Herr, der in den letzten Zeiten Mensch geworden ist. Obwohl er in der Welt ist“ (homo factus est, in hoc mundo exsistens . . .: nichts von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων!), „umfaßt er unsichtbarer Weise alles, was gemacht ist, und ist eng verbunden mit der gesamten Schöpfung, da das Wort Gottes alles leitet und ordnet, und deshalb kam er sichtbarer Weise und wurde Fleisch und hing am Holze, um alles in sich zu rekapitulieren“ (verbum dei . . . visibiliter[1]) venit, et caro factum est: nichts von Kenosis-Vorstellung, nur einfache Epiphanie-Vorstellung). Und wenig später heißt es ebenda: „Er ist es nämlich, der vom Vater alle Gewalt hat, da er das Wort Gottes und wahrer Mensch ist“ Auch hier nichts von Kenosis! Der irdisch existente Jesus Christus hat alle Gewalt, auch zwischen Präexistenz und Postexistenz, er hat für und in seiner Erdenzeit noch „alle Gewalt“ (potestas universorum) behalten. Dies geht

[1]) Der Sinn forderte diese Korrektur des überlieferten „invisibiliter“ (Migne SG VII, 1174 und Harvey II, 374).

unzweideutig aus den unmittelbar vorangehenden Zwischensätzen hervor. Nach der ersten, oben wiedergegebenen Stelle heißt es von dem auf Erden Erschienenen: „Und seine eigenen Menschen nahmen ihn nicht auf, wie Moses dies im Volke kundgetan hat: ‚Und es wird dein Leben vor deinen Augen hängen, und du wirst deinem Leben nicht glauben‘ (Deut. 28, 66). Die nun ihn nicht annahmen, empfingen nicht das Leben. So viele aber jenen aufnahmen, denen gab er die Gewalt, Söhne Gottes zu werden. Er ist es nämlich, der vom Vater alle Gewalt hat. (Ipse est enim qui universorum potestatem habet a patre.)“ Damit ist so deutlich, wie nur bei Irenäus erwartet werden kann, jede Kenosis-Vorstellung absolut ausgeschlossen.

Im vierten Buche (33, 4) wettert Irenäus gegen die Ebioniten. Wie gut paßt da das Bekenntnis von und zu Phil 2, 6—7! Nichts davon! Sondern: „Richten wird er auch die Ebioniten. Wie können sie gerettet werden, wenn nicht Gott es ist, der ihr Heil auf Erden gewirkt hat? Und wie wird der Mensch in Gott übergehen, wenn nicht Gott in den Menschen überging?“ Also Jesus war auf Erden Gott (und wahrer Mensch), der ganze, volle, unversehrte, unveränderte, ungeminderte Gott! „Deus, qui salutem illorum super terram operatus est“! Ebenso sagt es der hier erhaltene Urtext „ὁ θεὸς ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος!“ Noch interessanter und schlagender ist der Urtext des folgenden, oben bereits zitierten Satzes „Et quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem?“ „ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεὸν εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον?“ ἐχωρήθη statt ἐκένωσεν! Für Irenäus „begibt sich“ die Gottheit einfach, ohne Kenosis, in die Menschheit!

Nur von hier aus sind die anschließenden Darlegungen des Irenäus recht verständlich: „Wie aber wird er (der Mensch) die Geburt des Todes verlassen, wenn er nicht wiedergeboren wird zu der neuen Geburt, die da von Gott wunderbar und unbegreiflich zum Zeichen des Heils aus der Jungfrau durch den Glauben geschenkt wurde? Oder wie sollen sie an Kindesstatt von Gott angenommen

werden, wenn sie in dieser irdischen menschlichen Geburt verharren? Oder wie konnte er mehr als Salomon und mehr als Jonas oder der Herr Davids sein, wenn er von ebenderselben Wesenheit war wie jene? Oder wie besiegte er den, der gegen die Menschen so mächtig war und den Menschen nicht nur besiegte, sondern auch unter seiner Gewalt hielt, und überwand den, der gesiegt hatte, und befreite den Menschen, der besiegt worden war, wenn er nicht etwas Höheres gewesen wäre als jener Mensch, der besiegt worden war? Wer aber soll dann besser sein als der Mensch, der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen war, und tüchtiger als der Sohn Gottes, nach dessen Ebenbild eben der Mensch erschaffen war? Und deshalb offenbarte er schließlich das Ebenbild: der Sohn Gottes wurde Mensch und stellte die alte Schöpfung in sich selber dar." Der geschichtliche Jesus Christus war nicht bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes. Er wurde Mensch. Die vorauszusetzende Denk- und Vorstellungsmöglichkeit macht Irenäus wie vielen Christen und Nichtchristen seiner Zeit keine Schwierigkeit. Für ihn wird die metaphysisch bedingte Menschwerdung Gottes bez. des Sohnes oder Wortes Gottes versinnbildlicht, d. h. „vergeschichtlicht" durch die ihn gerade von den Ebioniten als den konservativen Christen trennende Vorstellung von der Parthenogenesis, nicht aber durch die der Kenosis!

Somit ist, positiv wie negativ geprüft und erwiesen, das bedeutsame Ergebnis gesichert: Irenäus las in seiner Bibel nicht den B-Text, sondern den A-Text, den wir aus seinen Zitaten fast vollständig rekonstruieren können. Deutlich ist für ihn die Brücke von der Präexistenz des Christus zur Menschwerdung die Parthenogenesis, nicht die Kenosis.

Damit ist der A-Text in seiner Existenz von Paulus bis Irenäus bewiesen, also auch als paulinisch erwiesen.

Das Problem des gallischen Briefes für die Bibel des Irenäus wird noch besprochen werden.

12. Die nichtkenotische Menschwerdungs-Theologie des Irenäus und das Nichtkennen des Mythos-Satzes von Phil 2,6-7 in seinem „Erweis der apostolischen Verkündigung".

Nachdem Loofs in seiner letzten Arbeit[1]) die weitgehende Abhängigkeit des Irenäus von Theophil von Antiochien und mehrfache Quellenverarbeitung in dessen Hauptwerk Adversus haereses nachgewiesen hat, spricht die ureigene Meinung des Irenäus und vor allem sein „Gemeindeglaube" sicher in dem erst 1904 entdeckten und 1907 veröffentlichten Nebenwerk: „Erweis der apostolischen Verkündigung" zu uns, das noch längst nicht in diesem Sinne gebührend gewürdigt worden ist und in dem Irenäus trotz Nußbaumers These[2]) am wenigsten von Quellen abhängig ist.

Irenäus vertritt hier in keiner Weise die Kenosis-Auffassung des B-Textes, der nicht in seiner Bibel steht. Diese mythische Theorie wäre ihm ketzerisch erschienen, hätte er sie bei seinem kanonischen Paulus Phil 2 gelesen. Seine Auffassung von der Menschwerdung, die er ausführlich theologisch behandelt, ist eine ganz andere; ebenso entspricht seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit nicht der des B-Textes. Er kennt eben nur, wie sich zeigen läßt, den A-Text.

Die Menschwerdung ist für Irenäus nicht kenotisch, sondern „analeptisch" (III, 16, 8: propter carnalem eius assumptionem, διὰ τὴν ἔνσαρκον ἀνάληψιν αὐτοῦ III, 18, 7: ut et deus assumeret hominem, et homo se dederet deo).

---

[1]) Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus. [TU 46,2] 1930 S. 44 ff., 67 ff., 98 ff., S. 440 ff.

[2]) Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins mit Trypho (Forsch. z. Christl. Literatur- und Dogmengeschichte, 14. Bd. 2. Heft). Paderborn 1921.

Statt „Selbstentleerung“ lehrt er umgekehrt Inkarnation und Assumption des Präexistenten. Dessen „Vorweltlichkeit“ („Erweis“ Kap. 43), „Präexistenz“ (51) und „sichere Gottheit“ (60) steht für Irenäus fest. Das „zweite Hauptstück“ des Glaubens „ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes, Christus Jesus unser Herr, welcher den Propheten erschienen ist gemäß der Gestalt ihrer Weissagungen und nach den Bestimmungen der Vorsehung des Vaters, er, durch den alles geworden ist. Derselbe wurde auch am Ende der Zeiten Mensch unter den Menschen, um alles vollkommen zu vollenden; er wurde sichtbar und körperlich, um den Tod zu besiegen und das Leben zu zeigen und Gemeinschaft und Frieden zwischen Gott und den Menschen zu bewirken“ (6). Die Propheten waren „die Herolde der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus des Sohnes Gottes“ (30). „Und er erschien als Mensch in der Fülle der Zeit und faßte als Wort Gottes alles, Himmel und Erde, in sich zusammen. Er vereinigte den Menschen mit Gott und stellte zwischen Gott und dem Menschen die Gemeinschaft und Eintracht wieder her, während wir nicht imstande gewesen wären, in anderer Weise an der“ — nicht kenotisch geminderten — „Unvergänglichkeit gesetzmäßigen Anteil zu gewinnen, wenn er nicht zu uns gekommen wäre . . . es war notwendig und recht, daß die Fesseln des Todes gebrochen wurden durch den Gehorsam dessen, der für uns Mensch ward.[1]) Das Wort wurde Fleisch . . . Und deswegen nahm unser Herr denselben Leib, wie er in Adam war, an“ (31).

Bei dieser irenäischen Menschwerdung wurde nicht die Gottheit irgendwie kenotisch gemindert, sondern umgekehrt die Menschheit verändert: „So wurde er auch nicht ein neues Geschöpf, sondern bewahrte die geschöpfliche Zusammengehörigkeit mit eben jener, welche von Adams Geschlecht war.[1]) Denn es war notwendig und billig, daß bei der Wiederherstellung Adams in Christus das Sterbliche vom Unsterblichen verschlun-

[1]) Irenäus deutet den geschichtlichen Gehorsam Christi „präexistentiell“, d. h. auf die „Menschwerdung“.

gen werde und in ihm aufgenommen werde, und die Eva von Maria“ (33). „Das Wort Gottes ist geheimnisvoll in der Jungfrau Fleisch geworden, den Tod zu vernichten und den Menschen mit dem Leben zu begaben“ (37). „Es kam uns zu erretten“ (38). Aber „der Erstgeborene der Jungfrau“ war nicht halber oder unvollkommener oder „entgöttlichter Gott“, sondern „gerecht, heilig als Mensch, gottergeben, gut, gottgefällig, in allem vollkommen, die Rettung aller vor der Hölle, welche ihm nachfolgten“ (39). Für Irenäus widersprach die Art der Menschwerdung nicht der Gottheit oder der Menschheit, denn er lehrt, daß der präexistente Sohn Gottes „zur Geburt bestimmt in angemessener und geziemender Weise unter den Menschen Mensch wurde“ (51), daß „er einen Leib annahm und Mensch wurde, dem Wege der Geburt sich unterzog und von einer Jungfrau geboren wurde und unter den Menschen wandelte, indem der Vater aller selbst seine Fleischwerdung wirkte“ (53). Das „Immanuel“ des Propheten (Jes. 7, 14—16) bedeutet „eine Erklärung und Enthüllung des Verheißenden, denn: ‚Siehe‘, sagt er, ‚die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und dieser wird als Gott existierend mit uns sein‘“ (54).

Diese Zeugnisse bekunden, wie ich meine, einhellig und unwiderleglich, daß Irenäus naiv-deutlich die volle und von Anfang an vorhandene Gottheit des geschichtlichen Jesus lehrt und theologisch lehren muß. Denn sonst gäbe die Erlösung für Irenäus nur die Gemeinschaft mit einem Halbgott, wenn Jesus nur Halbgott auf Erden gewesen bez. kenotisch geworden wäre. Das hieße, wie Irenäus aus innerster Seele an der Immanuelstelle seines Hauptwerkes warnend sagt, „den Menschen um die Erhebung zu Gott betrügen“. „Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde. Denn anders konnten wir nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als indem wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint würden“ (III,19,1),

d. h. also mit der Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Der Spruch Num 24, 17: Ein Stern wird aufgehen . . . „gibt kund, daß das Geheimnis des Werdens im Fleische [am Gottessohn] unter den Juden sich vollziehe und daß er aus Jakobs und Judas Stamm durch seine Geburt hervorgeht, daß er aber" — und das ist kein Geheimnis! — „vom Himmel herabgestiegen ist, um die Ausführung des geheimnisvollen Werkes zu übernehmen" (58). Unsichtbar war das Herabsteigen, sichtbar das Erscheinen, sichtbar das Hinaufsteigen: „Weil jedoch das Wort für das gewordene Wesen unsichtbar herabstieg, erkannten dieselben sein Niedersteigen nicht. So wie das Wort aber Fleisch geworden war, so stieg es auch in sichtbarer Weise in die Höhe" (84); „er ist den Menschen sichtbar erschienen" (91, vgl. 86, 99); „hernach erschien er auf Erden und wandelte unter den Menschen" (97, vgl. 92).

Wer den kenotischen Mythos-Satz für paulinisch hält und als kanonisch anerkennt, kann nicht christologisch wie Irenäus denken und erst recht nicht dessen Theologie für apostolisch-paulinisch halten.

Man darf demgegenüber nicht auf die irenäische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen verweisen, denn diese stammt nicht aus Phil 2, 6—7, sondern aus Genesis 1, 26,[1]) worauf z. B. im „Erweis" die Zitate Kap. 22, 32 und 55 hinweisen. Neben diesen dort vorkommenden biblischen Worten: Gottes Gleichnis (32, 55), Bild (11, 55, 22, 97), Ebenbild (5, 32), redet Irenäus ähnlich vom Menschen als dem Abbilde Gottes (9, 11), von seiner Aehnlichkeit mit Gott (11); von Christus als dem Abbilde Gottes (22) und von seiner Aehnlichkeit mit Adam (32). In zwei markanten Sätzen hat Irenäus seine für Christus und den Menschen geltende alttestamentlich - christologische Gottebenbildlichkeitslehre zusammengefaßt: „‚Denn nach Gottes Bild ist der Mensch gemacht' (Gen 1, 26), und das Bild Gottes ist der Sohn, nach dessen Bild der Mensch geworden ist. Deshalb erschien

[1]) Vgl. zum Verständnis des Genesis-Zitates Arnold Struker: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, S. 83, Anm. 2.

jener auch in der Fülle der Zeiten, um zu zeigen, wie das Abbild ihm ähnlich ist“ (22). Diese einfache Lehre ist nicht identisch mit Phil 2, 6—7 und auch nicht davon berührt.

Gibt es irgendwelche Wort-Parallelen zum B-Text? Aeußerlich ja, aber sachlich geprüft, beweisen sie im Gegenteil die Diskrepanz. Nach Irenäus sah Abraham „den Sohn Gottes in menschlicher Gestalt“ (44), nahm der Geist Gottes „Form und Gestalt“ an (49), offenbart Gott „seine menschliche Gestaltung (60), war Christus „nach seiner wahrnehmbaren Gestalt Mensch“ (62), war nach Jesaja Christi „Aussehen vielmehr ohne Würde, geringer als das anderer Menschen“ (68). Das alles paßt völlig zu der genuinen nichtkenotischen irenäischen Christologie; Irenäus redet nichts von Morphe Gottes und von Knechts-Gestalt. Zwar schreibt Irenäus im Anschluß an das Wort vom Gottesknecht (Jes 49, 5 f.): „Als Knecht des Vaters aber bezeichnet sich der Sohn Gottes selbst wegen seines Gehorsams gegen den Vater, denn jeder Sohn ist Knecht seines Vaters auch bei den Menschen“ (51). Dies spricht gerade gegen eine Anerkennung der Theorie von der Knechtsgestalt.

Die bereits betonte Aussage: Jesus „als Gott existierend“ auch n a c h der Menschwerdung verträgt sich nicht mit dem „in Gottes Gestalt seiend“ und seiner kenotischen Fortsetzung für die Erdenzeit. Das Problem von Gottes Geist und Menschenleib sucht Irenäus in anderer Weise durch eine Schriftstelle (Klagelieder 4, 20 nach LXX) zu lösen: die Schrift nennt „den Leib Christi Schatten, weil er gleichsam der Schatten des Geistes voll Herrlichkeit geworden ist und diese verhüllt hat“ (71), sodaß für Irenäus die Kenosis von Phil 2, 6—7 weder erwünscht noch denknotwendig ist. Irenäus kennt in seiner Bibel den B-Text nicht.

Kennt Irenäus den A-Text? Ja, denn er zitiert ihn zweimal im „Erweis“, wie wir bereits feststellten. In Kap. 31 deutet er Phil 2,8: „es war notwendig und recht, daß die Fesseln des T o d e s gebrochen wurden durch den G e h o r s a m dessen, der für uns Mensch ward.“ Ebenso be-

ziehe ich den Satz: „Durch den Gehorsam bis in den Tod am Kreuze tilgte er den alten, am Holz begangenen Ungehorsam" (34) auf Phil 2, 8b, mit Wieten (S. 39, 215) gegen S. Weber,[1]) der es nicht vermerkte. Gegen beide meine ich weitere Bezugnahme auf den A-Text zu sehen, auf die Selbsterniedrigung bez. Niedrigkeit Vers 8a und auf die Erhöhung 9a. „Infolge der Erscheinung seiner Niedrigkeit geschah die Wegnahme des Gerichts" (69) — dies steht offensichtlich unter dem Einfluß von Jesaja 53. „Aber auch die Niedrigkeit und Verächtlichkeit seines Leibes deutet er zugleich durch das Wort Schatten an, denn wie der Schatten selbst der gerade aufrecht stehenden Leiber auf dem Boden liegt und getreten wird, so ist auch der Leib Christi zu Boden geworfen und durch seine Qualen gleichsam zertreten worden" (71); auch diese Worte folgen dem Zitat aus dem A. T. Ebenso, aber vielleicht nur zum Teil, der Satz: „Er tut damit die über das Menschliche an ihm und seine Niedrigkeit und Unscheinbarkeit hinausragende Erhebung voll Ruhm kund" (48). Die beiden anderen Erhöhungsstellen lauten: „Auferstanden und erhöht verharrt er zur Rechten des Vaters bis zur vom Vater festgesetzten Stunde des Gerichts über alle seine Feinde nach ihrer Unterwerfung" (85) und: „Die auf die Zeit nach der Himmelfahrt bestimmte Erhöhung über alles und die vollkommene Unvergleichlichkeit des Herrn hat auch Jesajas Wort angekündigt: ‚Wer ist es, der richtet? Er trete hervor! Wer ist es, der gerechtfertigt wird? Er nahe sich dem Sohne Gottes. Wehe euch, denn wie ein Gewand altert ihr alle, und die Motte wird euch verzehren. Alles Fleisch wird gedemütigt und erniedrigt werden, und der Herr allein wird erhaben sein unter den Erhöhten" (88). Hier können das ὑπερύψωσεν und τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα eingewirkt haben, da das Zitat und das N. T. sonst nicht von „Ueber-Erhöhung" außer Phil 2, 9 reden. Dann würde

---

[1]) In der Bibl. der Kirchenväter. 4. Bd.-Irenäus Bd. II, 1912, S. 25. Doch korrigierte später Weber sich selbst in seiner lateinischen Uebersetzung: Episcopi Lugdunensis Demonstratio Apostolicae praedicationis, Freiburg 1917, S. 60, Anm. 3.

Irenäus in der Epideixis von dem ihm sicher bekannten A-Text Gedanken und Wendungen aus den Versen 8 und 9 verwenden.

Zweifellos ist für Irenäus in der Epideixis das A. T. als Beweismaterial wichtiger als Paulus, doch schließt seine Christologie nach Inhalt und Ausdrucksweise den B-Text aus, während sicher der Nicht-B-Text ihm vorliegt, anerkannt und zitiert wird.

13. Das Auftauchen des B-Textes von Phil 2, 6-7 bei Hippolyt und Clemens von Alexandrien.

Je auffälliger das völlige Fehlen von Phil 2, 6—7 in den umfangreichen Schriften des Irenäus gerade bei seiner Kenntnis und Verwertung des A-Textes sein muß, um so wichtiger ist der Tatbestand bei seinem Schüler Hippolyt. Dieser zitiert nie den Satz vom Gehorsam (8 b) und nie den von der Erhöhung (9), aber viermal die Dreizahl „der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen" (de antichristo 26, in Bd. Ib, S. 18, 19, Ref. V, 7, 11; 8, 26; 16, 14 = S. 81, 13; 93, 8; 113, 22), und gerade sonst immer die strittigen B-Verse 6 und 7, wenn ich hierbei von den unechten und zweifelhaften Stellen absehe (Adv. Jud. 2 und 4 Migne SG X, 788, 789) Theophania II (I b, S. 258, 17), wo dreimal die Knechtsgestalt (2, 7) zitiert wird, in Genesin (Migne SG X, 600), die Schumacher S. 134 zu Unrecht auszubeuten versucht, und in Gen XVII (I b, S. 58, 15), wo das ἐξομολογήσεται aus Phil 2, 11 stammen kann.

Dann sind die übrigen fünf Zitate die sachlich wichtigsten. Um 200 schreibt Hippolyt: ἐν σχήματι ἀνθρώπου ἐφάνη ὁ κύριος, καὶ αὐτὸς ἐν σχήματι ἀνθρώπου ἐλεύσεται (de antichristo 6, Ib S. 8, 11), wobei die singularische Wendung mehr für Erinnerung an den marcionitischen als den altkatholischen Text von Phil 2, 7 spricht. Um die gleiche Zeit schreibt Hippolyt in seinem Daniel-Kommentar III, 14 (I a, S. 150, 16 f.): „indem die Schrift anzeigt, wie am Ende das Wort Fleisch werden soll (σωματοποιεῖσθαι), und die Gestalt des Menschen (σχῆμα ἀνθρώπου), damit es nicht ferner wie durch ein Gesicht [ὡς δι' εἴδους] gesehen werde, sondern

ein Mensch von Fleisch geworden (σαρκικῶς ἄνθρωπος γενόμενος) und mit den Menschen lebend den Willen des Vaters tue“. Im Grunde begegnet uns auch eigentlich nur das σχῆμα ἀνθρώπου! Anders ist es aber um 220 in der Refutatio. Dreimal spricht sie von der Knechtsgestalt (7b) bei der Darstellung und Kritik der gnostischen Lehre der Sethianer V, 19, 20; 19, 21 und 21, 9 (III, 120, 21; 121, 1 und 124, 12). Die sicherste Stelle (X, 11, 11, III, 272, 13) ist die ausführliche, ein wirkliches und mit dem Textus Receptus übereinstimmendes Zitat von 6—7ab, wiederum bei der Darstellung der Sethianer als deren Textdeutung: „Da ihn der vollkommene Logos des Lichtes von oben sah, ist er in eine Schlange verwandelt in den Mutterleib eingegangen, auf daß er jenen Nus, den Funken aus dem Licht, hinaufnehmen könne. Und dies bedeuteten die Worte: ‚Der, da er Gott gleich war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm‘. Diese sei die Knechtsgestalt, so wollen es die teuflischen, pesthauchenden Sethianer. So lehren sie“ (III, 272, 13).

Hippolyt kennt also den B-Text, als Schrifttext der Sethianer. Ob Hippolyt um 200 oder spätestens um 220/235 Phil 2, 6—7 in seiner eigenen Bibel las, scheint mir damit noch nicht zweifellos bewiesen zu sein. Es scheint keiner der ursprünglich griechisch schreibenden oder ein griechisches Neues Testament zitierenden Autoren im Abendlande den griechischen Text des B-Einschubes in seiner Bibel zu lesen.

Ganz anders ist das Bild im Osten. Die Alexandriner zitieren und kommentieren den gesamten B-Text. Für Clemens Alexandrinus mag dies in aller Kürze die folgende vollständige Uebersicht veranschaulichen, die ich der Freundlichkeit von Professor Dr. Otto Stählin verdanke:

Phil 2, 6 f.:	I, 9, 5—7
2, 7:	I, 237, 5 f. Zitat
	III, 113, 11 Zitat
	III, 118, 10 f.
2, 8:	III, 164, 31 f.

2,9—11:	III,120,14—16 Zitat
2,9:	I,202,29 f.
2,9	II,349,2 Zitat
	II,352,13 f. 15
2,10 f.:	II,100,26—28 Zitat
2,10:	III,121,20 f.
	III,211,31 f. Zitat

Clemens zitiert vollständig den B-Text. Das ὡς bei ἄνθρωπος hat, auch nach Schumacher (S. 135), in der Exegese des Clemens nur den Sinn, gerade die Echtheit der Menschheit auszusagen. Dies läßt vermuten, daß der Alexandriner nicht diesen B-Text als Ausdruck alexandrinischer Christologie geschaffen, sondern ihn übernommen und zur Grundlage seiner Christologie exegetisch zurechtgeformt hat.

Die Zitierung bei Origenes ist begreiflicherweise eine noch stärkere und deckt ebenfalls den gesamten herkömmlichen B-Text. Beide Alexandriner vertreten die Auffassung B und lehnen in ihrer Exegese eine Verwandlung der Morphe des Logos zu der Morphe des Doulos ab.

Um 200 hat die führende Theologie des Ostens den B-Text und die alexandrinische B-Auffassung. Der B-Text war seiner jungen Theologie willkommen, aber nicht adäquat.

14. Das Fehlen des B-Einschubs bei Cyprian.

Der Tatbestand bei Cyprian überrascht. Nur höchstens vier Zitate, die dann nur für den A-Text und gegen den B-Einschub zeugen. Schumacher weiß von Cyprian nur zu berichten: „Aus den Zitaten Cyprians: Test 2,13; 3,39; De singul. cleric. 21, die wohl den Text der Philipperstelle enthalten, kann wegen der Allgemeinheit ihrer Fassung für ihre Auslegung betr. des non rapinam etc. nichts Bestimmtes erschlossen werden“ (S. 53). Er vergißt dabei das Hauptzitat. In De unitate ecclesiae 21 mahnt 251 Cyprian: „Ein Bekenner (confessor) ist er: dann sei er demütig und friedfertig, er sei in seinem Tun züchtig und bescheiden, damit er, der, der ein Bekenner Christi heißt, Christus, den er bekennt, auch nachahmt! Denn da dieser

sagt: ‚Wer sich selbst erhebt, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöhet werden‘ (Luk 18,4), und da er selbst vom Vater erhöht worden ist, weil er, — (das Wort und die Kraft und die Weisheit Gottes des Vaters) —, sich auf Erden erniedrigt hat, wie kann dann der die Selbstüberhebung lieben, der uns nicht nur durch sein Gesetz Demut geboten, sondern auch selbst vom Vater zum Lohne für seine Demut den herrlichsten Namen erhalten hat? Ein Bekenner Christi ist er: aber nur, wenn durch ihn nicht nachher die Majestät und Würde Christi gelästert wird. Die Zunge, die Christus bekannt hat, darf nicht schmähsüchtig, nicht aufrührerisch sein, sie soll nicht lärmende Beschimpfungen und Zänkereien vernehmen lassen.“ Die gesperrten Sätze zeugen für den A-Text: 9a, 8a, 9b, 11a und für die richtige Auffassung der Gesamtstelle als Gemeindemahnung, die nur bei dem A-Texte damals für Cyprian erreichbar war und bei dem B-Texte durch den B-Einschub christologisch verdrängt wird.

Schumacher führt zu Unrecht die nachnicänische Schrift: De singularitate clericorum 21 als cyprianisch an; vgl. Harnack: Chronologie II 1904 S. 369 und S. 553, ferner TU 24, 3 1903. An Cyprians De bono patientiae 24 ist das Zitat Phil 2, 9—10 ein Einschub, worauf bereits H. von Soden in TU 33 1909 S. 32/3 auf Grund der besten handschriftlichen Zeugen hinwies. Wir haben hier ein schlagendes Beispiel späterer Bereicherung. Auch für Cyprians Schrift Testimonia vermutet von Soden [1]) Aehnliches.

H. von Sodens Textgestaltung von Phil 2, 6—11 (S. 605) ist für die Verse 6 und 7 tatsächlich brüchig, wie dies von Soden selbst stillschweigend zugibt. Denn ein Vergleich seiner Register S. 629 und 637 zeigt, daß er für die Verse 8, 9, 10 und 11 nicht weniger als zehn — zwei und drei und drei und zwei — Cyprian-Zeugnisse anführen kann, aber

[1]) „Ein Werk wie die Testimonia mußte zu Interpolationen geradezu auffordern und blieb denn auch nicht frei davon.“ (S. 26 ff.) Buch 3 (III, 3, 39 p. 149, 11) gilt Glaue (ZNW 1907 S. 274 ff.) mit Recht als nichtcyprianisch; Buch 2 erweckt Zweifel (vgl. Glaue S. 283) und ist III, 2, 13 p. 79, 1 m. E. von Buch 3, 39 aus interpoliert.

kein einziges sicheres Cyprian-Zeugnis für den Mythos-Satz der Verse 6 und 7! Dieser Tatbestand scheint von Soden anfänglich stutzig gemacht zu haben, wenn ich die Art seines Hinweises recht deute auf „eine allerdings durch 2 andere Anführungen völlig gesicherte Stelle des N T, Phil 2, 9 f.“ (S. 32). Mit 2, 9 f. ist aber 2, 6—7 nicht gesichert.

Dieses negative Ergebnis wird durch eine positive sachliche Feststellung verstärkt.

Es fällt auf, daß die metaphysische Vita Christi des zweiten Buches der Testimonia, trotz des späteren Anhängsels am Schluß von Kap. 13, nichts von der Kenosis Phil 2, 6—7 weiß:

1. Christus ist der Erstgeborene, und er ist auch die Weisheit Gottes, durch den alles geschaffen ist.
2. Christus ist die Weisheit Gottes auch auf Grund des heiligen Geheimnisses seiner Menschwerdung und des Leidens und des Kelches und des Altars und der Apostel, die ausgesandt worden sind, um ihn zu verkündigen.
3. ~~Christus ist zugleich auch das Wort Gottes.~~
4. Christus ist auch die Hand und der Arm Gottes.
5. Auch Engel und Gott ist er.
6. Christus ist Gott.
7. Christus, unser Gott, mußte kommen als der Erleuchter und Retter des Menschengeschlechts.
8. Obwohl er von Anfang an Gottes Sohn war, mußte er dennoch erzeugt werden dem Fleische nach.
9. Das sollte das Zeichen seiner Geburt sein, daß er von einer Jungfrau geboren werde, Mensch und Gott, des Menschen und Gottes Sohn.
10. Christus als Mensch und Gott ist aus beiden Naturen zusammengesetzt, um der Mittler zwischen uns und dem Vater sein zu können.
11. Aus dem Samen Davids sollte er dem Fleische nach geboren werden.
12. In Bethlehem sollte er geboren werden.
13. In Niedrigkeit sollte er kommen bei seiner ersten Ankunft. (Quod humilis in primo adventu suo veniret).
14. Er ist der Gerechte, den die Juden töten sollten.

Cyprian kennt vielleicht den B-Text,[1]) aber er verwertet die ältere Ueberlieferung vor allem in den Testimonia, die er anscheinend sehr früh verfaßt hat und in denen er die ältere, z. B. auch dem Irenäus zur Verfügung stehende Tradition verwertet. Wie ich vermute, ist es der von den kleinasiatischen Presbytern herrührende Schriftbeweis.

Wenn Cyprian nicht mit Sicherheit Phil 2,6—7 zitiert, dann sehen wir uns der bedeutungsvollen Tatsache gegenüber, daß außer Tertullian, der einmal nur die Auffasung B vertritt, und außer Hippolyt das Abendland bis Cyprian den B-Einschub noch nicht kennt.

Der Tatbestand ist der, daß Cyprian, der den Text von Phil 2,6—7 gekannt haben mag, theologisch und exegetisch noch ganz in der A-Tradition steht. Der Ausgleich zwischen der A-Auffassung und dem späteren, dazu nicht stimmenden B-Text hat im Westen Jahrhunderte gebraucht und ist dort anders als im Osten nie ganz entschieden worden, so daß Loofs die Zähigkeit der A-Auffassung konstatieren konnte.

Jedenfalls wird mir immer wieder bestätigt, daß die A-Auffassung in zweiten Jahrhundert und bis Cyprian herrschender, wirksamer, gemeindemäßiger, schriftgemäßer, also älter ist als der B-Text samt B-Auffassung.

15. Schriftbeweis und Kenosis.

Der altkatholische Schriftbeweis ist m. E. theologisch von den kleinasiatischen Presbytern gestaltet worden. Zu einer Zeit, als ihnen nur das bereits angegriffene Alte Testament Kanon war. Von Ungern-Sternberg (Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „De Christo" und „De Evangelio" in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea, Halle, 1913), Bousset (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915) und R. Harris (Testimonies 1916, 1920) haben sich um den christlichen Schriftbeweis bemüht und sein Vorkommen vor allem bei Justin, Irenäus, Cyprian, Hippolyt und Euseb geprüft. Es ist bezeichnend, daß in Harris' beiden Registern Phil 2,1—11 überhaupt nicht genannt zu werden braucht. Die alttestamentlich-apologetisch eingestellten Theologen, wie

[1]) Sicher ist es m. E. nicht und bisher nicht nachgewiesen.

Justin, Irenäus und Cyprian haben ihr Christentum vollständig metaphysisch-geschichtlich darstellen können, ohne je (höchstens Cyprian ganz nebenbei) Phil 2,6—7 zu berühren! Von Ungern-Sternberg kann mit Recht den Einfluß von Jes 45,23 auf Phil 2,10 feststellen, aber er kann keine Wirkung des B-Textes auf den Schriftbeweis, auf die Theologie und auf die Ueberschriftsätze zeigen, sei es bei Cyprians zweiten Buch der Testimonia (S. 183 f.), sei es bei Justin, Irenäus, Melito und Tertullian. Hätten die Autoren und Fortsetzer des Schriftbeweises an die Kenosis geglaubt, dann hätten sie doch auch dafür alttestamentliche Belegstellen suchen müssen. Das sehe ich nicht. Und dieses Fehlen gilt auch von den Fortsetzern und Ausgestaltern des Schriftbeweises. Das zeigt wiederum das späte Aufkommen des B-Einschubes wie die Uebereinstimmung von Paulus und Urgemeinden in der Messialogie; dies beweist zum mindesten die nicht gern zugegebene relative Einflußlosigkeit des Paulinismus für diese Kreise vor Irenäus.

Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß sich unter den immer wiederkehrenden Schriftstellen des kanonischen Schriftbeweises solche befinden, die jeder Kenosisauffassung von Phil 2,5—6 schnurstraks widersprechen.

Justin zitiert im „Dialog" (87) wie übrigens auch Irenäus und Tertullian (Ungern-Sternberg S. 66) Jes 11,1 f.: „Da nun der Logos durch Jesaja sprach: ‚Ein Stab wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse, und eine Blüte wird erstehen aus der Wurzel Jesse, und darauf wird ruhen der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit, und der Geist der Furcht Gottes wird ihn erfüllen', hast du mir — so sagte er (Tryphon) — bekannt, diese Worte seien auf Christus gesprochen; du sagst, er präexistiere als Gott und er sei nach dem Willen Gottes Fleisch geworden und durch die Jungfrau geboren worden. Erkläre mir nun, wie kann seine Präexistenz bewiesen werden, da er doch mit den Kräften des Heiligen Geistes, welche der Logos durch Jesaja aufzählt, erfüllt wird, weil er derselben bedurfte". Ungemein wichtig ist die

Antwort Justins, sie beweist, daß weder von einer Plerosis noch von einer Kenosis bei der Menschwerdung Christi die Rede sein kann: „Deine Frage ist sehr scharfsinnig und klug. Es scheint in der Tat eine Schwierigkeit vorzuliegen. Doch damit du erfährst, wie sich auch diese Sache verhält, höre auf meine Worte! Nicht deshalb sagt der Logos, die oben aufgezählten Kräfte des Gesetzes seien über Christus gekommen, weil er ihrer bedurfte, sondern weil sie auf diesem ruhen, das heißt in ihm ihr Ziel finden sollten, so daß es nicht mehr wie früher Propheten in eurem Volke gebe. . . . Die Geistesgaben ruhten nun, das heißt, sie hörten auf, sobald jener kam, nach welchem sie infolge dieses unter den Seinigen in der Zeit verwirklichten Heilsplanes bei euch aufhören mußten, um in ihm ruhend gemäß der Prophezeiung zu Geschenken zu werden, welche er an jeden Christgläubigen, den er für würdig hält, erteilt durch die Güte jenes mächtigen Geistes“.

Irenäus zitiert Jes 11,1—11 „Erweis“ 59, Adv. haer. III,3,9 und III,16,1.

Tertullian zitiert Jes 11,1 Adv. Marc. V,8 und fährt fort: „. . . in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus Dei fuerit, ante carnem quoque, ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David, postea consecuturus sit Dei sui spiritum, — sed quoniam exinde, quo floruisset in carne, sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritalis.“ Vgl. ferner Adv. Judaeos 9 und Adv. Marc. IV,1 und IV,36.

Cyprian zitiert gleichfalls Jes 11,1—3 (Ungern-Sternberg S. 188) Test. II,11.

Als zweites Beispiel nenne ich noch Habakuk 3,3: „‚Gott wird aus Süden kommen und der Heilige von dem Berge Ephraim. Es bedeckt den Himmel seine Kraft, und von seinem Lobe ist voll die Erde. Vor seinem Angesicht wird einhergehen das Wort, und auf den Feldern werden schreiten seine Füße.‘ Damit sagt er deutlich, daß er Gott ist, daß in Bethlehem und vom Berge Ephraim, der nach Süden liegt, seine Ankunft sein wird, und daß er Mensch

ist. ‚Es werden daherschreiten auf den Feldern seine Füße' — das kennzeichnet recht eigentlich den Menschen." Vgl. IV, 33.

Der altkatholische Schriftbeweis ist somit älter als die ihm unbekannte Kenosis-Stelle.

16. Phil 2 von Novatian bis Ambrosiaster und Pelagius. Der A-Text bei Paulus von Samosata und bei Priscillian.

Cyprians Zeitgenosse Novatian (Schumacher S. 53 II S. 137 Loofs S. 28—33, S. 43) und die späteren Kirchenväter des Abendlandes: Arnobius (um 300, Loofs S. 34), Laktanz (um 300, Schumacher S. 148, Loofs S. 34), Hilarius von Poitiers (315—367, Schumacher S. 54 f., 148 f., Loofs S. 18/9, 49), Viktorin von Pettau (304 gest., Loofs S. 33/4, zitiert Phil 2, 5—11 nie), Viktorin, seit 357 Christ, 363 gest., (Schumacher S. 60, 152/3, Loofs S. 49, Kraig, Werner, Des C. M. V. Kommentare zu den paul. Briefen 1924 S. 88, S. 99) Ambrosiaster (zwischen 366 und 384 seine Kommentare schreibend, Schumacher S. 58, 127, 151 II, S. 62, Loofs S. 34 f., Mundle, Wilh., Die Exegese der paul. Briefe im Kommentar des Ambrosiaster 1919 S. 73), Pelagius, nach 418 gest., Schumacher S. 65, S. 156 II S. 137, Loofs S. 39—43, kennen und kommentieren außer Arnobius, Laktanz und Viktorin von Pettau alle den B-Text, haben freilich meist die A-Auffassung noch, was Loofs für Novatian (nicht rein), Ambrosiaster und Pelagius darlegt.

Außerdem nenne ich hier nur noch zwei Zeugen, den einen aus dem Osten, den anderen aus dem entferntesten Westen. Paulus von Samosata (268 in Antiochien exkommuniziert) und Priscillian (385 in Trier enthauptet), diese beiden Bischöfe kennen zwar beide den A-Text des Paulus, kennen aber m. E. den marcionitischen Mythos-Satz in ihrer Bibel und für ihre Theologie nicht, der jedem von ihnen die Christologie stören würde und dem Antiochener von gegnerischer Seite vorgehalten wurde.

17. Phil. 2,6 und der Brief der gallischen Gemeinden von Vienne und Lyon.

Ganz für sich steht das Zeugnis des gallischen Briefes für Phil 2, 6, das viele Rätsel aufgibt. Hat Jülicher Recht,

hierin die „einzige, uralte griechische Stimme zu sehen, die Phil 2,6 noch ohne dogmatische Gebundenheit" (ZNW 1916, S. 11) zitiert, so begreift man, daß Loofs hier das älteste Zeugnis der Auffassung A findet und dies gebührend betont. Aber dann tauchen gleichfalls schwere Fragen auf. Niemand zitiert diese Briefstelle, ja den Brief überhaupt vor — Euseb! Auch nicht, und das ist m. E. viel mehr zu beachten, Irenäus von Lyon, der bekanntlich in einem Briefe von den Märtyrern warm empfohlen wird (h. e. V, 4, 2)! Wie dankbar wäre dieser Märtyrerbericht für Tertullian und für Irenäus gewesen! Zumal wenn Irenäus den Bericht für die Gemeinden in seiner kleinasiatischen Heimat, in Asien und Phyrgien, abgefaßt oder übersetzt haben sollte. Da der Brief nach Eusebs Angabe (V, 4, 3) einen Katalog der vollendeten und der noch lebenden Bekenner enthielt, muß er sehr bald nach 177 verfaßt und abgesandt sein. Er scheint merkwürdigerweise nur im Osten bekannt gewesen zu sein. Ist dieser Tatbestand richtig, so hat die spätere irenäische Gemeinde Phil 2, 6 in ihrer Bibel gelesen. Und Irenäus, wie nachgewiesen, nicht! Sollte es vor ihm unter marcionitischen Einfluß geschehen sein? Dann würde Irenäus, der gegen Marcion schrieb und wider dessen Bibeltext eifert, Phil 2, 6—7 als marcionitisch gekannt und darum abgelehnt haben.

Bestenfalls würde außer dem verketzerten Ultrapauliner Marcion und dem Gnostiker Theodot Phil 2, 6—7 frühestens 177 vorkommen und dann gerade bei Irenäus rätselhafterweise fehlen.

Aber es sind noch andere, wahrscheinlichere Möglichkeiten ins Auge zu fassen. Es handelt sich dabei um Vermutungen und Hypothesen, die völlig unabhängig von ihrer für mich nun bestehenden Bedeutung dieses isolierten Phil 2, 6-Zitates aufgestellt worden sind, wie ich nachdrücklich hervorheben möchte. J. Geffcken ist in seiner Prüfung dieser Märtyrerakten zu dem Ergebnis gekommen, daß es ein „aus Wahrheit und Phantasie gemischtes Dokument" darstelle (Hermes 45 [1910] S. 488, vgl. Zwei griechische Apologeten 1913 S. 198 f.; Stählin S. 1244). Ferner hat, wie

Harnack (Urchr. Lit. S. 262) weitgehend anerkennt, Robinson (Text and Studies 1891 I, 2 S. 97 ff.) es „wahrscheinlich gemacht, daß einige Bibelzitate in dem Briefe eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen sind". Noch zuversichtlicher urteilt Fr. Stummer in seiner Einführung in die lateinische Bibel 1928 S. 9—11. Sollte der Bericht ursprünglich in seinen Bibelzitaten auf der gallischen, lateinischen Volksbibel fußen, die vielleicht von der lateinischen Erstübersetzung des Corpus Paulinum, eben dem marcionitischen beeinflußt, vielleicht gar mit ihr identisch war, ehe Irenäus kam und dem ein Ende machte? Wirklich gesichert ist dies Bibelzitat für 177 nicht.

Die meisten Bedenken erweckt mir die Textstelle selbst hinsichtlich ihrer heutigen auffälligen Struktur, die einem plumpen, störenden Einschub offensichtlich verrät, was Loofs S. 67/8 entgangen ist. Sie lautet: „Sie wurden auch in dem Maße zu Nacheifern und Nachahmern Christi, der in Gottes Gestalt seiend es nicht für einen Raub hielt Gott gleich zu sein, daß sie, die in solcher Ehre standen und nicht einmal oder zweimal, sondern oftmals Zeugnis abgelegt hatten [1]) und von den wilden Tieren wieder herausgeholt waren und Brandmale, Blutstriemen und Wunden an sich trugen, dennoch weder sich als „Märtyrer" (Zeugen) ausgaben, noch uns zugestanden, sie mit diesem Namen zu bezeichnen, vielmehr es scharf tadelten, wenn etwa einer von uns brieflich oder mündlich sie als Zeugen anredete. Denn gern überließen sie den Ruhmestitel Christo, dem „treuen und wahrhaftigen Zeugen" (Apok 3, 14) und „Erstgeborenen der Toten" (Apok 1, 5) dem Anführer des Lebens Gottes (AG 3, 15) und gedachten der schon herausgegangenen Zeugen . . . Sie demütigten sich unter die gewaltige Hand, von der sie jetzt gebührend erhöht sind (vgl. 1. Petr 5, 6)."

Der Schlußsatz beweist deutlich (trotz Loofs S. 68 Anm. 3, wonach wenigstens das Passiv aus Phil 2, 8 stammen soll), daß der Verfasser hier der Petrusstelle folgt, freilich zu Beginn Phil 2, 5 im Sinne hat, und zwar den A-Text. Christus hatte die Demut (2, 3; 2, 5) und übte sie (2, 8) als

[1]) Vgl. die übersehene und merkwürdige Parallele 1 Cl 5, 4.

Zeuge Gottes, gemäß der Anschauung der Apokalypse, bis in den Tod (2, 8). Dafür belohnte ihn Gott mit Herrlichkeit (2, 9 ff.). Die Lugdunenser und Vienner wurden Christi Nacheiferer (5) und Nachahmer, daß sie nach ein- und zweimaligen blutigen Martyrium doch noch nicht als Zeugen bezeichnet sein wollten, da Christus noch nicht wie bei den schon vorangegangenen Blutzeugen „ihrer Zeugnisablegung durch den Ausgang das Siegel" aufgedrückt habe. Diese schlichte, der A-Auffassung entsprechende Demuts- und Martyriums-Auffassung verstand der Mann nicht, der den B-Text kannte und auch hier eintrug.

Dann lautete der Originaltext vor dieser Auffüllung: „Sie wurden auch in dem Maße zu Nacheiferern und Nachahmern Christi, daß sie, die in solcher Doxa (bereits) waren und die nicht einmal oder zweimal, sondern oftmals Zeugnis abgelegt hatten . . ."

Da man mit Loofs die Frage verneinen muß: „Oder darf man den Briefschreibern zutrauen, daß sie ein der Demut der Märtyrer vergleichbares Tun des präexistenten Logos sich hätten denken können" (S. 69), so gingen die Briefschreiber lediglich von A-Texte aus. Späterhin entdecken die an den B-Text gewöhnten Leser die Unstimmigkeit, mußten dies auffällig finden und verbesserten es, den Einklang mit ihrem B-Texte herstellend. Dies geschah, darin behält Loofs Recht, innerhalb des Rahmens der den B-Text deutenden A-Auffassung, indem das unvollendete Martyrium bereits als Doxa bezeichnet und diese noch nicht durch den Zeugentod vollendete Doxa der noch lebenden Märtyrer mit der noch nicht durch die Erhöhung (9—11) vollendeten Doxa (vgl. 11) des präexistenten und diese Doxa vor der Menschwerdung nicht als einen Raub betrachtenden und in Anspruch nehmenden Christus parallelisiert wurde. Diese tritt aber nur in dem ungeschickten Einschub zutage, der unversehrte, sonstige, überaus umfangreiche Urtext weiß nichts davon, sondern gibt die ältere Martyriums- und Doxa-Auffassung getreu wieder Vgl. im gleichen Bericht die Stelle V, 1, 23: „Sein Körper aber war Zeuge dessen, was ihm widerfahren; er war

Eine Wunde und Strieme und zusammengeschrumpft und hatte verloren die menschliche äußere Gestalt, in welcher leidend Christus große Doxa (Mehrzahl) vollbrachte, indem er den Widersacher zunichte machte und zu einem Vorbilde für die übrigen zeigte, daß nichts furchtbar, wo Liebe des Vaters, und nichts schmerzhaft, wo Christi Doxa.“ Diese zweite Doxa-Stelle sichert und deutet die erste antikenotisch. Andererseits wirkte sie assoziativ für den Kenner des späteren B-Textes mitsamt seiner Doxa-Vorstellung. Es erfolgte die ungeschickte Einfügung von Phil 2,6, die sofort nach „Christus“, wo sie eigentlich stehen müßte, nicht möglich war und die nun den Zusammenhang zwischen Nachahmern Christi und dem zugehörigen Relativsatz störend unterbricht.

Bei dieser Sachlage wird man den gallischen Gemeindebrief von 177 nicht mit Sicherheit als ältesten kirchlichen Kronzeugen für den B-Text in Anspruch nehmen dürfen.

Wo und durch wen der oben dargelegte Einschub in den Martyriumsbericht nach 177 erfolgte, darüber werde ich später in dem entsprechenden Zusammenhange eine Vermutung äußern.

18. Phil 2,6—7 bei dem Gnostiker Theodot.

Bekanntlich findet sich, außer einer Anspielung (Exzerpt 19 und 43 = Phil 2,9—11 vgl. Carola Barth TU 37,3 1911 S. 39/40 und S. 110, ferner S. 55, S. 59 und S. 90), ein Zitat von Phil 2,6—7 in den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandrien 35,1 (Stählin III S. 118, 10 ff.):

Ὁ Ἰησοῦς „τὸ φῶς“ ἡμῶν, ὥς λέγει ὁ ἀπόστολος, ἑαυτὸν „κενώσας“, τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ Ὅρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον, ἐπεὶ ἄγγελος ἦν τοῦ πληρώματος, τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος συνεξήγαγεν ἑαυτῷ. usw.

Der Verfasser dieses dunklen Exzerpts kannte den B-Einschub als paulinisch; ob er aber mit Clemens selbst, ob

er mit Theodot, einen sonst unbekannten Schüler des Valentin, ob er mit einem angeblichen Paulusschüler Theodas (so Zahn), ob er mit Pantaenus direkt oder indirekt (so Bousset) identisch ist, bleibt alles unsicher. Gesetzt den Fall, ein Schüler des Valentin oder Pantaenus habe gegen Ende des zweiten Jahrhunderts den B-Text als Beleg verwandt, kurz vor Clemens, so wäre dies zwei Menschenalter nach Marcions Corpus Paulinum in gnostischen Kreisen nicht verwunderlich. Befremdender ist es eigentlich, daß uns sonst Phil 2,5—6 in außerkirchlichen gnostischen Kreisen gar nicht begegnet. Sollte Pantainus zuerst den B-Einschub aus der marcionitischen Bibel in die altkatholische verpflanzt haben?

19. Phil 2 und Theophil von Antiochien.

Loofs hat in seinem letzten Werk: Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (TU 45, 1930) die weitgehende Abhängigkeit des Irenäus von Theophil nachgewiesen. Das erhaltene Werk des Theophil, die drei Bücher seines apologetischen Werkes Ad Autolycum lassen nach Loofs (S. 85) „die Christologie des Theophilus nicht erkennen" (Loofs S. 85). Doch immerhin scheint mir deutlich zu sein, daß Theophil den Mythos-Satz bei Marcion kannte, da er eine verloren gegangene Schrift gegen Marcion verfaßte. Dann ist es bedeutsam, daß Theophil selbst nichts davon wissen will, die Gestalt Gottes zu beschreiben (I, 3, vgl. I, 2), daß er die Unveränderlichkeit Gottes betont (I, 4). Er bekennt m. E. gegen Marcion, „daß ein Gott sei, aber nur einer" (III, 9) und hat in einem anderen Werke — m. E. in der Schrift gegen Marcion — über den Teufel gesprochen, der auch Drache heißt, „weil er Gott wie ein flüchtiger Sklave entflohen ist; denn er war anfänglich ein Engel" (II, 28). Auch der Satz: „Deswegen hatte ihm [Adam] Gott nicht etwa aus Neid, wie manche meinen, vom Baume der Erkenntnis zu essen verboten" (II, 25), meint die Marcioniten und ihre Kritik.

Am wichtigsten ist das Zitat von Gen 1,26 in II,18: Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis. [κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ]. Vgl. I,4: der Mensch ist Gottes „πλάσμα καὶ εἰκών." „Bei Theophilus fehlt jeder Anlaß, an eine begriffliche Unterscheidung von εἰκών [imago] und ὁμοίωσις [similitudo] zu denken", stellt Loofs (S. 59 Anm. 3) fest, wobei er auf Irenäus V, 6,1 verweist: „Fehlt aber der Seele der Geist, dann ist ein solcher Mensch nur psychisch, und da er fleischlich geblieben ist, wird er unvollkommen sein; er trägt zwar das Bild Gottes in seinem Körper, aber die Aehnlichkeit mit Gott nimmt er nicht an durch den Geist."

Trotz seiner Kenntnis des Corpus Paulinum (Röm 13,7. 8, 1 Tim 2,2, III,14) ist die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit bei Theophil ausschließlich von Gen 1,26 bestimmt und von Phil 2,6—7 unbeeinflußt.

Da Irenäus Phil 2,6—7 nicht verwertet, wird es bei Theophil, seinem Gewährsmann und Vorgänger, nicht anders der Fall sein.

---

20. Phil 2 bei Tertullian in seiner altkatholischen und montanistischen Zeit.

Nach Hermann Roensch: Das Neue Testament Tertullians (1871) S. 486/7 zitiert Tertullian aus der marcionitischen und der altkatholischen Bibel:

Phil 2,4	Cult. 2	Nolite vestra curare, sed alterius.
2,6	Prax. 7	Qui in effigie dei constitutus non rapinam existimavit esse se aequalem.
	Resurr. 6 med.	Qui in effigie dei constitutus non rapinam existimavit pariari deo.
2,6—7	Marc. V,20 med.	Qui in effigie dei constitutus non rapinam existimavit pariari deo. Sed exhausit semetipsum accepta effigie servi

		. et in similitudine hominis . . et figura inventus homo.
Phil 2,8c	Carn. 4	. . usque ad mortem, et mortem crucis.
	Marc. V,20 med.	Et mortem crucis.
	Fug. 12	Traditus est in mortem, mortem autem crucis.

Es fällt zunächst auf, daß Tertullian nie die Wendung vom Gehorsam (8b), oder von der Selbsterniedrigung (8a), noch die Sätze von der Erhöhung (9) und von dem Namen Jesu (10) noch von dem Bekennen (11) verwertet hat. Lagen sie seiner Frömmigkeit und Theologie fern? Es ist bezeichnend, daß er statt ἐκένωσεν oder ἐταπείνωσεν descendit schreibt: de carne 12,4, de bapt. 11.

Für Phil 2,6—7 kommen nur drei Stellen in Betracht, davon eine, wo er textlich anscheinend zustimmend die marcionitische Bibel zitiert. Aber alle drei Stellen stammen aus der montanistischen Zeit Tertullians, also aus der Zeit nach seinem Bruche mit der katholischen Kirche, der vor 208 geschah. Tertullian las in seiner montanistischen Bibel Phil 2,6—7, vielleicht auch in seiner katholischen Bibel.[1]) Aber ein absolut sicherer Zeuge für die katholische Bezeugung des B-Einschubes ist er m. E. nicht. Dazu kommt der Nachweis, den Loofs (S. 43 ff. gegen Schumacher S. 52, 72, 147/8) erbringt, daß Tertullian sowohl die A-Auffassung wie die B-Auffassung vertritt: adv. Prax 7 = B, vielleicht auch de bapt. 11; aber de resurr. 6 = A. Zudem ist sein lateinischer Text verschieden, bei der späteren, erst um 211 bezeugten B-Auffassung hat er: esse se aequalem, bei der A-Auffassung und bei Marcion beidemal pariari deo! Mit Recht hält Loofs die A-Auffassung in den älteren Schriften mitsamt ihrer Uebersetzung für älter und vortertullianisch. Nun ist aber diese Wiedergabe pariari deo offenkundig und anerkanntermaßen marcionitisch (von Soden: Der lat. Paulustext bei Marcion und Tertullian, Jülicher Festschrift, 1925, S. 254, 270, 274).

[1]) Es muß für das zweite und dritte Jahrhundert in Zukunft schärfer zwischen marcionitischem, altkatholischem und montanistischem Bibeltext geschieden werden.

Als Lösung dieses m. E. bei von Soden nicht gelösten Dilemmas vermute ich folgendes:

Tertullian hatte bis 208 nur das griechische N. T. und kannte als lateinische Uebersetzung nur das lateinische Corpus Paulinum der Marcioniten, das er zur Latinisierung seines griechischen N. T. benutzte. Er lernte dabei die marcionitischen Varianten bez. Verschlimmbesserungen, ja für ihn Fälschungen so gut kennen, daß er den Plan der Schrift wider Marcion und der Widerlegung aus dem gemeinsamen marcionitisch-katholischen Restbestand faßte und ihn nach mehreren Entwürfen auch durchführte. Darum ist seine Latinität bei Paulus umfassender und gereifter.

Späterhin in seiner montanistischen Zeit stand ihm ein anderes Corpus Paulinum latinum zur Verfügung, sei es eins auf Grund des kleinasiatischen montanistischen Textes, den die afrikanischen Montanisten übersetzt hatten, sei es eins der altkatholischen Großkirche, das die afrikanischen Montanisten bei der größeren Gemeinsamkeit des Textes gern übernahmen.

Das pariari deo erweist sich als marcionitische Uebersetzung, weil es haarscharf der marcionitischen Grundanschauung bez. Exegese entspricht und nicht ohne Grund in den altkatholischen Kreisen durch das neue aequalem se esse deo verdrängt wurde. Auch bei Tertullian selbst, der gleichzeitig in seiner theologischen Deutung zu der dem B-Text entsprechenderen B-Auffassung überging. Dieser chronologische Gesichtspunkt scheint mir bei von Soden nicht zu seinem Rechte zu kommen (vgl. S. 264). Außerdem scheint mir Phil 2 in der Uebersetzung eine Sondergeschichte gehabt zu haben.

D. Marcion und Phil 2: Marcions mythologische Christologie und seine adaquäte Deutung des B-Einschubs.

21. Tertullians Bezeugung der marcionitischen Textform (2,6—8) und der marcionitischen Exegese von Vers 7.

Von Tertullian kommen wir zu Marcion. Res rediit ad triarios. Denn Tertullian verdanken wir unsere genaue Kenntnis von Marcions Text und Exegese unserer Stelle. Um 208 schreibt Tertullian gegen Marcion (Adv. Marc. V, 20): „Ita cum diversitas ne taxatur quidem, novitas non probatur.

Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari sibi apostolum, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit, quod in effigie dei constitutus non rapinam existimavit pariari deo. Sed exhausit semetipsum,

accepta effigie servi,	non veritate,
et in similitudine hominis,	non in homine,
et figura inventus homo,	non substantia: id est non carne,

quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant.

Bene autem quod et alibi Christum imaginem dei invisibilis appellat. Nunquid ergo et hic, qua in effigie eum dei collocat, aeque non erit deus Christus vere, si nec homo vere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim veritas necesse habebit excludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati vindicabuntur. Quodsi in effigie et in imagine (dei,) qua filius patris, vere deus, praeiudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, qua filius hominis, vere hominem inventum, nam et ‚inventum' ratione posuit, id est certissime hominem. Quod enim invenitur, constat esse. Sic(ut) et deus inventus est per virtu-

tem, sic et homo per carnem, quia nec ‚morti subditum' pronuntiasset, non in substantia mortali constitutum. Plus est autem, quod adiecit: et mortem crucis. Non enim exaggerat atrocitatem extollendo virtutem colluctationis, quam imaginariam (in) phantasmate scisset, frustrato potius eam, quam experto, nec virtute functo in passione sed lusu.“ [1])

Tertullian kannte also folgenden Text Marcions:

6a (qui) in effigie dei constitutus
6b non rapinam existimavit
6c pariari deo.
7a Sed exhausit semetipsum,
7b accepta effigie servi,
7c et in similitudine hominis,
7d et figura inventus homo,
8a (erniedrigte sich selbst,)
8b (usque ad) mortem, (gehorsam usque ad mortem)
8c mortem autem crucis.

Die Verse 9—11 müssen vorhanden und unversehrt gewesen sein, da Tertullian nichts auszusetzen findet. Leider aber hat Tertullian diese Sätze nie irgendwo und irgendwie zitiert, so daß wir keine Sicherheit haben.

Um so sicherer ist die marcionitische Exegese. Für Tertullian ist deren Kernpunkt, zugleich für ihn der Hauptpunkt der Differenz, die marcionitische These: der irdische Jesus Christus habe während seiner Erdenzeit keine echte, wirkliche Menschheit gehabt, sondern sei nur scheinbar Mensch, in Wahrheit sei der irdische Jesus ein Phantasma, eine Hülle, eine Maske des präexistenten, göttlichen Jesus Christus gewesen. In der Tat, das ist Marcions Christologie, der ganz folgerichtig den vom Himmel herabgestiegenen Präexistenten in der Gestalt eines dreißigjährigen Menschen in Kapernaum auftreten läßt. Wenn Tertullian dialektisch aus der notwendigerweise vollen Gottheit die dementsprechende volle Menschheit zu erweisen sucht — eine petitio principii! —, so rührt das keinen Marcioniten, dem eben die behauptete volle Gott-

[1]) Text nach Kroymann, III, S. 647/8.

heit nur in ihrer Ausschließlichkeit d. h. in der Ausschließung jeder echten, vollständigen Menschheit gewiß feststeht und nur so allein gesichert ist.

Man kann es auch so ausdrücken: für die Marcioniten liegt die Laufbahn des Sohnes allein in der Sphäre Gottes nach seiner Wesenheit, was die Leugnung der Menschheit bedeutet, auch der vorübergehenden.

Marcion lehrte in seiner Exegese hinsichtlich der Erdenzeit des Präexistenten (wenn wir den ungenauen Ausdruck: Menschwerdung vermeiden) folgendermaßen: der Präexistierende leerte sich irgendwie aus, so daß er nach Annahme der Gestalt eines Knechtes, sowohl in der Aehnlichkeit eines Menschen wie in der Figura als Mensch erschien bez. erfunden wurde. Tertullian bezeugt mit aller Schärfe, daß Marcion lehrte:

Christus hatte Gestalt eines Knechtes,
war aber in Wahrheit kein Knecht,
er hatte Mensch-Aehnlichkeit,
war aber kein Mensch,
der Figura, dem Aeußern nach schien er Mensch zu sein, war es aber nicht nach der Substanz, dem Fleische nach.

Ist das aber Marcions christologische Herzensmeinung und Deutung dieser dem Marcion und Tertullian gemeinsamen „Paulus-Stelle", worüber kein Zweifel bestehen kann, dann muß man sagen, daß dieser Text ausgezeichnet zu dieser anthropo-doketischen Christologie paßt. Wie angegossen. Als ob er eigens dafür geschaffen bez. aus diesem christologischem Glauben heraus gestaltet worden wäre. Es hat jetzt keinen Zweck, um Nüancen, um einzelne Wortbedeutungen zu tüfteln und die entsprechenden Parallelen herbeizubringen und entsprechend theologisch zu gruppieren. Der Grundsinn, die Grundtendenz Marcions steht fest. Wir schauen in die Herzkammer seiner Christologie. Alles spricht da für Marcion und gegen Tertullian. Einig sind beide in der Gottheit des Präexistenten. Nur überbietet Marcion sozusagen theologisch Tertullian, der da-

neben noch die Menschheit mit ihrer sekundären Bedeutung zu retten und zu wahren sucht.

Hätte Tertullian für „Paulus", d. h. für den Autor von Phil 2, 6—7 Recht, warum heißt es dann nicht statt der Dreizahl von Knechtsgestalt, Mensch-Aehnlichkeit und Figura, einfach: homo factus est? Warum fehlen nicht die schillernden Umschreibungen gerade im Sinne Marcions? Weil eben Marcion der Autor ist, der diesen seiner Christologie allein adäquaten Text schuf! Einen Text, den niemand vor ihm als paulinischen kannte oder heute nachweisen könnte, einen Text, den bis heute niemand richtig auslegen konnte und ausgelegt hat, weil er eben nur marcionitisch allein richtig verstanden wird. Bei Marcion ist zuerst in unüberbietbarer Weise der paulinische Christus zum Gott erhoben und der Schwerpunkt seines Seins aus und von der Heils-Geschichte fort in Metaphysik und Mythos hinaufprojiziert worden, so daß nur der Schein des Menschseins blieb. Kein Zweifel, das geschah gegen Paulus, für den doch nachgewiesenermaßen Jesus Mensch auf Erden und vorher kein Präexistierender war.[1] Kein Zweifel, das geschah gegen Paulus, obschon dies im Namen des Paulus geschah.

22. Die Tat Marcions.

Versetzen wir uns in die Lage Marcions. Er fand den A-Text vor: Solche Gesinnung sei unter euch (lebendig), wie sie auch im Messias Jesus (war), der sich selbst erniedrigte, in dauerndem Gehorsam, bis zum Tode, dem Tode am Kreuz. Gerade darum hat Gott ihn überaus hoch erhöht und ihm den Namen über alle Namen geschenkt ... An diesen Text tritt Marcion mit der fertigen Christologie seines Glaubens bez., was dasselbe ist, seiner ultrapaulinischen Theologie heran, und liest auch hier, wie sonst hundertfach bei paulinischen Briefstellen, Paulus heraus

[1] Ich verweise auf meine gleichzeitig erscheinende Untersuchung: Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie. 1932 (= FEU VI).

und Marcion hinein. Denn er glaubt nicht mehr, ähnlich wie übrigens fast alle seine christlichen Zeitgenossen, daß der Auferweckte etwas schlechthin Neues empfing durch Erhöhung und Namensbegabung, was er vorher nie hatte und aus eigener Macht nicht haben konnte. Marcion versteht weder Ostern urchristlich noch versteht er das Leben Jesu der „Selbsterniedrigung". Statt dessen mythologisiert er diese „Selbsterniedrigung", die sonst für ihn, dessen Glaube an präexistentieller göttlicher Wesenheit in Christus hängt und dahin drängt, sinnlos wird: er versteht, er kann nicht anders, das ἐταπείνωσεν nicht mehr irdisch-existentiell von Aktion und vor allem Passion des Lebens Jesu, sondern präexistentiell, d. h. als schattenhafte Passion des Präexistenten in der Präexistenz, als neuen Mythos. Es war die Selbsterniedrigung des Präexistenten. Nur sie konnte Paulus meinen. Sie umspannt die Zeit vom Abstieg bis zum Tode. Gewiß, sie schloß die kurze Erdenzeit ein. Aber die entscheidende Tat war der Anfang: Entschluß und Wille der Selbsterniedrigung. Das entschied über alles. Dies Verständnis galt es durch Exegese, durch umschreibende Paraphrase, mit oder ohne Klammer sicher zu stellen, durch das parallele Verbum: ἐκένωσεν. Die „Selbsterniedrigung" des marcionitischen Christus ist eben die „Selbstentleerung" des Präexistenten. Anders konnte es für Marcion nicht sein. Theologisch ließ sie sich nicht weiter schildern oder beschreiben, das gilt bis heute von allen kümmerlichen kenotischen Versuchen der Kenotiker, aber anthropo-logisch ließ sie sich umgrenzen, durch Verneinung des geschichtlichen, ja des heils-geschichtlichen Menschseins: Jesus war nicht Mensch, er erschien bloß als Mensch. Dazu brauchte er das Minimum des Menschseins:

Gestalt — aber keine Wesenheit war es —
Aehnlichkeit — aber keine Gleichheit durfte es sein! —
Figur — aber dahinter stand keine Realität.

Der Präexistente entleerte sich soweit, um den Schein des Menschseins annehmen zu können. Daß wir heute alle sogar in diesen marcionitischen, scharf formulierten und

umgrenzten Text praktisch-theologisch und persönlich-evangelisch „menschlichere“ Frömmigkeit und vor allem echtere Frömmigkeit hineinlesen und hineinempfinden, selbst bei diesen theologischen, anti-anthropologischen Formeln der Dreizahl, das ist ein Zeichen der sich doch durchsetzenden besseren, christlicheren Frömmigkeit, beweist aber nichts für die wissenschaftliche, geschichtliche Exegese.

23. *Wirkungen dieser Theologisierung für Exegese und Textform.*

Die Wirkung der Tat Marcions ist unübersehbar. Bleiben wir beim Text, so müssen wir zweierlei konstatieren:

1. das Geheimnis des Doppel-Textes und
2. die dennoch unleugbar erfolgte Verschiebung des Schwerpunktes dieser Kernstelle von Paränese und Postexistenz hin zu Präexistenz und Mythologie.

Indem der A-Text durch den Einschub Marcions, also durch diesen M-Einschub der Verse 6 und 7, zum B-Text wuchs, blieb er zwar für Marcion und war er für die Marcioniten eine Einheit in dem oben dargelegten Sinne, aber faktisch wurde er zum Doppeltext, wenn die Verse 8—11 im wesentlichen blieben, „paulinisch“ blieben, wie ich bis zum Erweis des Gegenteils angesichts der Sachlage getrost annehme bez. festhalte. Wenn die Verse 8—11 paulinisch blieben, dann wirkten sie auch, zum mindesten außerhalb der konsequenten marcionitischen Sphäre „paulinisch“, und das heißt hier antimarcionitisch weiter. Die Verse 6—7 sollte und mußte man eigentlich mehr oder minder marcionitisch, mehr oder minder konsequent-doketisch verstehen, wenn —, wenn nicht der paulinische Block 8—11 dagewesen wäre, und wenn nicht die altkatholischen Exegeten von nicht-marcionitischer Christologie hergekommen wären, meist von solcher, die andersartig, anthropologischer und genuin-paulinischer im Sinne meiner Darlegungen war. Gleichzeitig zwang das werdende, unter Marcions stillem Einfluß geförderte, ja for-

cierte Dogma der Großkirche dazu, trotz des überkommenen Biblizismus doch ein gut Stück marcionitisch in christologischer Hinsicht zu denken und Präexistenzformeln zu gestalten. Da kamen ihnen, z. B. Tertullian, theologische Formeln wie die Marcions als angeblich paulinische sehr gelegen. Konnte man sie eigentlich nicht auslegen, so konnte man sie sich zurechtlegen, denn Paulus konnte doch nicht ketzerisch-marcionitisch gedacht haben, was ja richtig war. Daß Paulus aber ebensosehr, ja noch stärker anders als Tertullian oder Irenäus gedacht hatte, dessen war man sich um 200 gar nicht bewußt!

Durch diese Situation des Doppel-Textes und der doppelten, drei- und vierfachen Christologie-Traditionen um 200 erklärt sich prinzipiell die merkwürdige Situation der katholischen Exegeten nach Marcion von Tertullian bis Ambrosiaster. Sie haben zum Teil noch Jahrhunderte hindurch die einst selbständige vor- und nebenmarcionitische Auffassung A, die eigentlich nur dem vormarcionitischen urpaulinischen A-Texte entsprach und entsprang weiter vertreten und selbst gegenüber dem mythologisierten B-Text mit dem marcionitischen Pferdefuß durch mancherlei Künste zu behaupten versucht, bis der inzwischen durch B-Auffassungen immer mehr beherrschte Gemeindeglaube und das noch mehr dem Mythos seinen Tribut zollende Kirchendogma auch im Westen dieser Exegese den einstigen gemeindemäßigen Rückhalt nahm.

Durch diese geschichtliche Erinnerung ist bereits die zweite, damit zusammenhängende Feststellung bewiesen. Existiert zugestandenermaßen Phil 2,5—11 als Doppeltext oder Text mit doppelten Gesicht bis heute weiter, so ist für die nächste Zeit nach Marcions Tat festzustellen, daß Marcion nicht nur dem A-Text sein Bildnis einprägte, sondern auch gleichzeitig die paulinischen Züge des A-Textes wie des neuen B- bez. Doppel-Textes verhüllt hat. Es ist tragisch, sehen und sagen zu müssen: der Pauliner Marcion ließ hier Paulus nicht paulinisch, sondern marcionitisch reden. Damit wurde Marcion maßgebend, soweit ich sehe, für fast alle griechisch-katholischen Exegeten

bis heute, die Schumacher triumphierend, aber ahnungslos ob des Ahnherrn in seiner dogmatischen Liste buchen kann.

Ganz anders Luther. Er ist der Anti-Marcion. Er wagt, zum Teil gegen Voraussetzungen seiner eigenen Christologie und gegen hermeneutische Regeln, durchzustoßen, und alles vom paulinischen Stützpunkt geschichtlich-existentiell auf den geschichtlichen Jesus zu beziehen, selbst die kenotischen Verse 6 und 7, weil er eben nicht anders kann.[1]) Welche Last lag und liegt noch heute durch diese von Marcion mythologisch belastete Tradition auf der Exegese, seitdem wissenschaftliche Exegese beginnt! Hier ist der Ausweg aus dem Circulus vitiosus, der Weg, der von den Künsteleien einer philologisch, statistisch und sonstwie unbewußt balanzierenden Exegese hin zu der eigentlichen Sache und deren Wahrheit führt.

Gewiß werden wir jetzt eher Zustimmung finden, wenn wir darauf aufmerksam machen, daß der Textus Receptus, also der B-Text, genauer der M-Text oder Marcion-Text 2, 6—7 grammatisch in einer fast unmöglichen Weise überlastet ist. Man erwäge, daß der Gesamtsatz 2, 6—8 neun Verbalformen umfaßt: drei Aoriste, fünf Partizipia, einen Infinitiv, noch dazu in der wunderlichen Reihenfolge: Partizip, Aorist, Infinitif, Aorist, Partizip λαβών, Partizip γενόμενος (nur im Textus Receptus, nicht bei Marcion!), Partizip, Aorist, Partizip.

Bei Marcion sind es also	für 6—8:	drei Aoriste,	vier Partizipia,	ein Infinitiv	=8
	nur für 6—7:	zwei „	drei „	„ „	=6
Im kath. Textus Receptus	für 6—8:	drei „	fünf „	„ „	=9
	für 6—7:	zwei „	vier „	„ „	=7
Im A-Text sind es	für 8:	ein Aorist und ein Partizip			=2

[1]) Vgl. Theodosius Harnack: Luthers Theologie II. Abteilung, § 44. Luther über Phil 2, 5—11, Neue Ausgabe 1927, S. 163—167. 1525 heißt es in der Kirchenpostille von der Erniedrigung, „daß er dem Vater gehorsam würde. Hier schleußt St. Paulus mit einem Wort den Himmel auf und räumet uns ein, daß wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen und schauen den unaussprechlichen gnädigen Willen und Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, daß wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, für uns tun sollte und nun getan hat.“ (S. 163, W. A. 17, II 238 ss, E. A.² 8, 171).

Man wird zugeben müssen ‚daß dies auffallend reichlich erscheint, selbst in einem Hymnus, wenn man es überhaupt noch wagen wird, die theologischen Formeln von Phil 2,6—7 als hymnisch zu empfinden.

Zumal wenn man den Stil des Paulus kennt, aus Vers 8, der paulinisch ist, aus den Versen 9—11, oder aus den Beispielen von Römer 8 und 11. Der da so einfach schreibt und doch die ihm heilige Sache emporwachsen läßt, in ergreifender Weise, das ist derselbe, der den einfachen, untheologischen Urtext A in Phil 2 schrieb.

Marcions Tat bedeutet die Theologisierung der schlichten, in der Christusgemeinschaft begründeten Mahnung des Paulus. Marcions Einschub war mythisch- dogmatisch und überstrahlt durch seine massive Theologie und grandiose Perspektive das pneumatische Bild des Paulus vom Leben und Werden Jesu aus gehorsamer Niedrigkeit empor zur Erhöhung in Herrlichkeit. Bis heute!

24. *Irenäus als Zeuge für den marcionitischen Mythos von Vers 6.*

Wir haben Vers 7,a. b. c. d als genuin-marcionitisch erkannt und darum den ganzen B-Einschub 2,6—7 als M-Einschub angesprochen. Wie steht es aber mit dem Ursinn von Vers 6,a. b. c? Nach Marcion war in dem Präexistenten und demgemäß auch in dem Geschichtlich-Existenten und ebenso in dem Erhöhten und Postexistenten nur Göttliches (6a), aber der Präexistente besaß, sei es wie die Engel, sei es als Mehr- oder Ueber-Engel, nicht alles Göttliche. Noch nicht, sicher nicht vor der Erhöhung. Aber der präexistente Christus erstrebte nicht das Gottgleichsein. Wie es einst Lucifer tat. Lucifer wollte pariari deo. Nach dem Mythos trat er in Konkurrenz mit Gott, der ihn als Engel geschaffen hatte, und wollte das Gottgleichsein wie einen Raub an sich bringen. Vers 6b und c sind aus sozusagen monotheistischen Gründen mehr platonisch zu verstehen; die himmlische Hierarchie exegetisch zu leugnen, mutet den Kenner der Kirchenväter seltsam an. Denn sie gehen hier mythologisch, wenngleich nicht immer christologisch eine große Strecke mit Marcion zusammen.

Lassen wir zunächst Irenäus dafür Zeugnis ablegen: Gott ist der „Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Welten und Erschaffer der Engel und Menschen und Herr von allem“ (Erweis 8). „Die Welt nun wird von sieben Himmeln umgeben, in denen die Mächte, die Engel und die Erzengel wohnen und die Pflicht des Dienstes gegen Gott den Allmächtigen, den Schöpfer aller Dinge, erfüllen; nicht als bedürfte er sie, sondern sie sollen nicht untätig, ohne Nutzen und Segen sein“ („Erweis“ 9). „Nun wird dieser Gott verherrlicht von seinem Worte, welches sein ewiger Sohn ist, und vom heiligen Geist, welcher die Weisheit des Vaters von allem ist. Und ihre Mächte, die des Wortes und der Weisheit, die Cherubim und Seraphim genannt werden, preisen Gott mit unaufhörlichem Lobgesang, und jegliches Geschöpf, das nur im Himmel ist, bringt Gott, dem Vater von allem, Lobpreis dar. Er hat die ganze Welt durch das Wort gebildet — und auf der Welt sind auch die Engel — und der ganzen Welt schrieb er die Gesetze vor“ („Erweis“ 10). „Als Abbild Gottes setzte er den von ihm erschaffenen Menschen auf die Erde. Damit er Leben empfange, hauchte er in sein Angesicht den Lebensodem, auf daß der Mensch sowohl seiner ihm eingehauchten Seele nach und in seiner Leibesbildung Gott ähnlich sei. Er war folglich frei und Herr über sich selbst durch Gottes Macht, damit er über alles, was auf Erden ist, herrsche. Und dieses große Schöpfungswerk der Welt, das alles in sich barg, von Gott schon vor der Schöpfung des Menschen zubereitet, wurde dem Menschen zum Wohnsitz gegeben. Und es fanden sich an ihrer Stelle und mit ihren Arbeitsleistungen die Diener dieses Gottes, der alles schuf. Und ein Hauswalter hatte als Schützer dieses Gebiet inne, der über die Mitknechte gesetzt war. Die Knechte waren die Engel, der Walter und Schützer aber der Fürst der Engel“ („Erweis“ 11). Bis jetzt hatten Adam und Eva „ihre Natur“ unversehrt bewahrt“ („Erweis“ 14). Nun „traf Gott bestimmte Verfügungen, wie die, daß er (der Mensch) in seinem Sein verharren sollte, wie er war, d. h. daß er unsterblich sein sollte, wenn er das Gebot Gottes beobachtete“ („Erweis“ 15).

„Dieses Gebot hat der Mensch nicht gehalten, sondern er wurde ungehorsam gegen Gott, mißleitet vom Engel. Dieser letztere war wegen der vielen Gaben, die Gott dem Menschen verliehen hatte, von bitterem Neid erfüllt. In diesem richtete er sich selbst zu Grunde und machte den Menschen zum Sünder, indem er ihn zum Ungehorsam gegen das Gebot Gottes verleitete. Durch die Lüge zum Anstifter und Urheber der Sünde geworden, verfiel er zwar selbst dem göttlichen Strafgerichte im Abfall von Gott; aber er hatte auch bewirkt, daß der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde. Weil der Engel nach einem von ihm selbst gefaßten Entschluß von Gott abgefallen war, wurde er in hebräischer Sprache Satan genannt, was so viel ist als Widersacher. Doch wird er auch noch Verleumder (Teufel) genannt." („Erweis" 16). Das ist der beste Kommentar zu Vers 6: Christus der Präexistente verhielt sich nicht wie einst der Gegenspieler, auf den das pariari deo gemünzt ist, da es bereits vorgekommen war!

„Der empörerische Engel, welcher den Menschen zum Ungehorsam verleitet und zum Sünder gemacht hatte und damit die Ursache seiner Vertreibung aus dem Paradiese geworden war, begnügte sich nicht mit dem ersten Unheil, sondern wirkte ein zweites unter den beiden Brüdern" Kain und Abel („Erweis" 17). „Dem Naturgesetz widerstrebende Verbindungen wurden auf Erden eingegangen. Engel verbanden sich mit den Töchtern der Menschen. Diese gebaren ihnen Söhne, welche wegen ihrer außerordentlichen Größe Riesensprossen genannt wurden. Als Gabe brachten diese Engel ihren Weibern die Anleitung zum Bösen mit" („Erweis" 18).[1]

Man sieht, im Mythos von Gen Kap. 1 ff. und 6 finden sich Judentum und Heidentum auf gemeinsamer Basis.

---

[1]) Die unmittelbare Fortsetzung dieser Stelle zeigt, wie die naive Mythos-Gestaltung des Irenäus Glauben und Aberglauben verband: „Sie lehrten sie die Kraft der Wurzeln und Kräuter, das Färben und das Schminken, die Erfindung wertvoller Stoffe, Mittel zur Beförderung der Anmut, zum Wecken des Hasses und der Liebe, Sicherungen der Lebensdauer, Hexenbünde, jegliche Gaukelei und gottverhaßten Götzendienst."

25. Chrysostomus als Zeuge der marcionitischen Exegese und Polemik.

Die marcionitische Exegese von Vers 7a—d gründete ich hauptsächlich auf Tertullians Angaben und vor allem auf den nächstliegenden Sinn des Verses, wenn man ihn unbefangen aussagen läßt. Nachträglich fand ich meine wie Tertullians mehr andeutende marcionitische Exegese zu meiner Freude auf Schritt und Tritt durch Chrysostomus bestätigt, der zwei Jahrhunderte nach Tertullian in völliger Uebereinstimmung das Gleiche bekundet und bedeutsamerweise die marcionitischen Exegeten selbst zu Wort kommen läßt. Im Folgenden möchte ich versuchen, diese Marcioniten durch Chrysostomus reden zu lassen, in der Ueberzeugung, daß kein unbefangen Prüfender sich schließlich dem Eindruck entziehen kann, daß selbst gegenüber dem glänzenden Geiste des Chrysostomus die Marcioniten dem Ursinn von Phil 2,7 näher stehen als die gesamte kirchliche, d. h. spätere Exegese, daß es ihr Text durch Marcions Tat ist und daß Phil 2,7 Geist vom Geiste Marcions ist.

Chrysostomus hat uns in seiner lebendigen Exegese in der 7. und 8. Homilie seines Kommentars zum Philipperbriefe Ende des vierten Jahrhunderts marcionitische Exegese treu bewahrt. Er polemisiert gegen Marcion, Paulus von Samosata und Arius. „Paulus bezeugt auch, ebenso wie Johannes, daß der Sohn ‚Gott gleich' sei und daß er durchaus nicht tiefer stehe als der Vater, indem er sagt: ‚Er hielt es für keinen Raub, Gott gleich zu sein.' — Wie lautet aber die sophistische Ausflucht der Häretiker? — Er will ja gerade das Gegenteil damit beweisen, entgegnen sie. Denn er schreibt: Als er in Gottes Gestalt war, maßte er sich nicht als Raub an, Gott gleich zu sein. War er nun aber wirklich Gott, wie hätte er sich das als Raub anmaßen können? Und wie anders als unbegreiflich müßte man dies nennen? Denn wer wird wohl sagen: Der und der, da er ein Mensch war, hielt es für keinen Raub, ein Mensch zu sein? Wie sollte sich denn jemand das als Raub aneignen können, was er in Wirklichkeit ist? Nein, behauptet man; sondern weil er ein geringerer Gott

war, darum maßte er es sich nicht als Raub an, dem erhabeneren und größeren Gott gleich zu sein. — Also gäbe es einen kleinen und einen großen Gott? Und ihr wollt die heidnischen Anschauungen in die Dogmen der Kirche einführen? Denn die Heiden machen einen Unterschied zwischen großen und kleinen Göttern." (Bibl. d. K. 45. Bd., Chrysostomus Bd. VII S. 85.) „Wie können da diese unverschämten und frechen Menschen behaupten: Weil er ein kleiner Gott ist, — ich wiederhole absichtlich ihre Worte so oft, damit ihr sie um so mehr fliehet —, ein kleiner Gott, sagen sie, darum maßte er es sich nicht als Raub an, dem großen Gott gleich zu sein" (S. 86).

Ausschließlich die Marcioniten meint Chrysostomus in der 8. Homilie. „Was sagen nun die Häretiker? Siehe, sagt man, er ist nicht (wirklich) Mensch geworden — die Anhänger des Marcion meine ich —, sondern was? Er ist nur ‚den Menschen ähnlich' geworden, sagt man. Wie aber ist es möglich, den Menschen ähnlich zu werden? Durch Annahme eines Scheinleibes? . . . ‚Und in der äußeren Erscheinung wie ein Mensch erfunden'. — Siehst du, heißt es, ‚in der äußeren Erscheinung' und ‚wie ein Mensch'. Dieser Ausdruck aber ‚wie ein Mensch sein' und ‚in der äußeren Erscheinung ein Mensch sein' bezeichnet nicht einen wirklichen Menschen; denn ‚in der Erscheinung' Mensch sein, ist doch nicht gleichbedeutend mit ‚von Natur' Mensch sein. — Seht ihr, mit welcher Unparteilichkeit ich die von den Gegnern vorgebrachten Gründe anführe? Denn unser Sieg ist umso glänzender und überwältigender, je weniger wir ihre scheinbar starken Beweise vertuschen; denn das Vertuschen ist eher ein täuschender Kniff als ein Sieg. Was behaupten sie also? Laßt uns ihre Einwände wiederholen! Der Ausdruck ‚in der äußeren Erscheinung' deckt sich nicht mit dem Ausdruck ‚von Natur'; und ‚wie ein Mensch sein' und ‚einem Menschen ähnlich sein', das ist nicht gleichbedeutend mit ‚wirklich ein Mensch sein'. —" (S. 103/4).

Chrysostomus zitiert später Vers 8: „Da siehst du's, sagen die Gegner, er ist gehorsam geworden aus freien Stücken; also war er nicht dem gleich, welchem er gehorcht hat" (S. 108).

Zu Vers 10a—b macht er die wichtige Mitteilung: „Unter Name verstehen die Häretiker die Herrlichkeit. Diese Art Herrlichkeit also wäre über jede Herrlichkeit erhaben? Aber ist es denn überhaupt eine Herrlichkeit, wenn man ihn anbetet? Ihr seid von der Größe Gottes himmelweit entfernt, die ihr euch einbildet, Gott zu kennen, wie er sich selbst kennt. Schon hieraus kann man ersehen, wie sehr euch jeder richtige Begriff von Gott abgeht; das ergibt sich aber auch aus folgender Erwägung: Das also ist seine Herrlichkeit, sag an? Mithin war er, bevor es Menschen, bevor es Engel, bevor es Erzengel gab, nicht im Besitze dieser Herrlichkeit? Denn wenn darin die Herrlichkeit besteht, die über jede Herrlichkeit erhaben ist, — das sollen ja die Worte ‚über jeden Namen erhaben' besagen — so mußte er, selbst wenn er eine Herrlichkeit besaß, jedenfalls eine geringere als diese besessen haben. Also hat er" — damit meint Chrysostomus die Marcioniten widerlegen zu können — „dazu und deswegen die Welt erschaffen, damit er in den Besitz der Herrlichkeit komme, nicht mehr aus reiner Güte, sondern aus Verlangen nach unserer Verherrlichung. Seht ihr den Unverstand? Seht ihr die Gottlosigkeit?" (S. 111).

Man sieht, wie sehr die marcionitischen Exegeten der christologischen Philipperbriefstelle mit ihrer Originaldeutung des Textes den dogmatischen Exegeten der Großkirche zu schaffen machen. Noch fast drei Jahrhunderte seit Marcions Tat!

Die Marcioniten exegesieren Phil 2,6—7 richtig, denn es ist Marcions Text!

26. Der Armenier Esnik als Berichterstatter der marcionitischen Mythologie und Christologie von Phil 2,6-7.

Neben Irenäus und Chrysostomus haben wir noch eine dritte Quelle, die Harnack freilich ebensowenig wie die des Chrysostomus ausgeschöpft hat. Der Grund scheint mir der zu sein, daß Harnack, der Paulus für einen Prä-

existenzchristologen hielt, den großen Unterschied der beiden Geister Paulus und Marcion zu gering ansah. Er mythologisierte Paulus zum Präexistenz-Christologen, und er entmythologisierte Marcion relativ zum paulinischen bez. ultrapaulinischen Präexistenz-Christologen. So brachte er beide einander nahe, d. h. näher, als es in der geschichtlichen Wirklichkeit der Fall ist.

Weil Harnack den späteren Mythos von dem „Pauliner" Marcion möglichst fern halten und ihn in der Nachbarschaft des Paulus halten wollte, schob er leider den besten Bericht in den Hintergrund. Darum müssen wir diese Quelle ausführlich zu Worte kommen lassen.

Der Armenier Esnik von Kolb hat uns um 441/9 in dem vierten Buche seiner Schrift: Wider die Irrlehren die beste geschlossene Darstellung des marcionitischen Mythos auf Grund guter Quellen überliefert. Sie liest sich wie ein Kommentar zu Phil 2, 6—7. Sie gibt dazu den Gesamtrahmen.

„Der Sektierer Marcion führt ein anderes Wesen gegen den Gott des Gesetzes ein und stellt ihm die Materie als wesenhaft seiend zur Seite und drei Himmel. Im einen, sagen sie, wohnt „der andere" — (d. h. als der Gott des Gesetzes), im zweiten der Gott des Gesetzes und im dritten seine Heerscharen. Und auf der Erde (ist) die Materie. Sie nennen dieselbe die Kraft der Erde." (Bibl. d. Kirchenväter 57. Bd. S. 152). „Und die Ordnung der Welt und der Geschöpfe erzählt er wie das Gesetz" (d. h. Mosis) (S. 152). Der Gott des Gesetzes schuf zusammen mit der Materie, d. h. aus ihrer Erde Adam. „Und wie, so sagt er, der Gott des Gesetzes, welcher der Herr der Welt war, sah, daß Adam edel sei und würdig für den Dienst, überlegte er, wie er ihn der Materie r a u b e n und auf seine Seite allein als Bundesgenossen hinüberziehen könnte. Er nahm denselben auf die Seite und sagte: ‚Adam, ich bin Gott und es gibt sonst keinen. Und außer mir sollst du einen anderen Gott nicht haben . . .'" (S. 153). Adam, den angedrohten Tod fürchtend, gehorcht nicht mehr der Materie. „Da faßte die Materie Bedenken und erkannte, daß der Herr der Geschöpfe sie betrogen habe. Sie sprach: . . . ‚Noch

hat sich der Mensch nicht durch Geburt vermehrt und schon hat er unter dem Titel seiner Gottheit ihn von mir weggestohlen. Weil er gegen mich Haß gezeigt und den Bund mit mir nicht gehalten hat, werde ich nun viele Götter machen und mit ihnen die Erde erfüllen nach ihrem ganzen Sein, damit er forschen muß, wer eigentlich Gott sei und er nicht gefunden wird'. — Und sie machte, so lehren sie, viele Götzen und nannte sie Gott und erfüllte mit ihnen die Erde. Da ging der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe unter inmitten der Namen vieler Götter und ward nirgends mehr gefunden. Durch sie geriet sein Geschlecht auf Irrwege und diente ihm nicht mehr, denn die Materie zog alle an sich und ließ gar niemand mehr frei, ihm zu dienen. Da, so sagen sie, erzürnte der Herr der Geschöpfe, daß sie ihn verlassen hatten und der Materie gehorchten. Und einen nach dem andern, welche ihre Leiber verlassen hatten, warf er aus Zorn in die Hölle. Und Adam warf er in die Hölle wegen des Baumes. Und so warf er nach und nach alle in die Hölle bis zum Ablauf von neunundzwanzig Jahrhunderten." (S. 153/4). Nach diesem Vorspiel, dem Wettkampf (pariari) des Welten- und Gesetzes-Gottes mit der Materie, wird erst das Hauptdrama verständlich, der verborgene Zweikampf zwischen dem Weltengott und dem Sohn des „Anderen", des guten Gottes, dessen Sohn gegenüber dem Vater und Gott es nicht als Raub begehrte pariari deo, wie der Gott des Gesetzes gegenüber Adam.

„Auch der gute andere Gott, so sagen sie nun, welcher im dritten Himmel sitzt, sah, daß so viele Geschlechter verlorengingen und der Qual überliefert wurden als Zankapfel (armenisch: inmitten) zweier Neider, nämlich des Herrn der Geschöpfe und der Materie. Und es schmerzten ihn die ins Feuer Gestürzten und der Qual Verfallenen. Er sandte seinen Sohn, auszuziehen und sie zu befreien und die Gestalt des Knechtes anzunehmen und in Menschengestalt aufzutreten unter den Kindern des Gottes der Gesetze. Du sollst, so sagte er zu ihm, ihre Aussätzigen heilen, ihre

Toten zum Leben erwecken, ihre Blinden öffnen und unter ihnen große Heilungen umsonst wirken, bis der Herr der Geschöpfe dich sieht, beneidet und dich ans Kreuz erhöht. Dann, wann du gestorben bist, steigst du hinab in die Hölle und führst sie von dort heraus. Denn die Hölle ist es nicht gewöhnt, das Leben in sich aufzunehmen. Deswegen auch kommst du an das Kreuz, damit du den Toten gleichest und die Hölle wird ihren Mund auftun, dich zu verschlingen. Du gehst nun mitten in sie hinein und wirst sie leeren.

Und als sie ihn ans Kreuz erhöht hatten, da stieg er, wie sie sagen, in die Hölle hinab und leerte sie. Er führte die Geister aus ihr heraus und brachte sie in den dritten Himmel zu seinem Vater. Der Herr der Geschöpfe erzürnte und zerriß im Zorn seinen Mantel und den Vorhang seines Tempels, dann verfinsterte er seine Sonne und kleidete in Dunkel seine Welt und saß traurig voll Betrübnis.

Da stieg Jesus in der Gestalt seiner Gottheit zum zweitenmal hernieder zum Herrn der Geschöpfe und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, da erkannte er, daß noch ein anderer Gott ist als er. Und Jesus sprach zu ihm: ‚Jetzt ist Gericht durch mich gegen dich, und niemand anders soll Richter sein zwischen dir und mir als deine Gesetze gerade, die du geschrieben hast. Als sie die Gesetze vorgelegt hatten, sprach Jesus: ‚Hast nicht du in deinen Gesetzen geschrieben, wer tötet, der soll sterben; und wer das Blut eines Gerechten vergießt, dessen Blut sollen sie vergießen?‘ (Gen. 9,6) Er sprach: ‚Ja, das habe ich geschrieben.‘ Und Jesus sprach zu ihm: ‚Also ergib dich in meine Hände, damit ich dich töte und dein Blut vergieße, wie du mich getötet und mein Blut vergossen hast. Denn ich bin gehörigermaßen gerechter als du. Und auch deinen Geschöpfen habe ich große Wohltaten erwiesen. (Anschließend) fing er an, die Wohltaten aufzuzählen, welche er seinen Geschöpfen erwiesen hatte.

Als der Herr der Geschöpfe sah, daß er über ihn obsiegte, und als er nicht wußte, was er sagen sollte,

weil er durch seine eigenen Gesetze der Schuld überführt wurde, und er nichts fand, was er zur Antwort hätte geben können, weil er des Todes schuldig war wegen des Todes jenes, da flehte er ihn an und bat: ‚Dafür, daß ich gesündigt und dich unwissentlich getötet habe, wußte ich doch nicht, daß du Gott seiest, sondern hielt dich für einen Menschen" — wir spüren, warum für Marcion Jesus Gott sein und bleiben muß — „will ich dir diese Sühne zum Ersatz geben, alle, welche an dich glauben wollen, sollst du hinführen, wohin du willst.' Da ließ Jesus von ihm ab und nahm in einer Entrückung den Paulus und offenbarte ihm den Preis. Und er sandte ihn aus, zu verkünden, daß wir um einen Preis losgekauft sind, und jeder, der an Jesus glaubte, vom gerechten (Gott) dem Guten verkauft ist.

Das ist der Anfang der Sekte des Marcion, abgesehen von vielen anderen geringfügigen Dingen. Doch das wissen nicht alle, sondern nur wenige von ihnen. Sie pflanzen ihre Lehre einander mündlich fort. Sie sagen: Der andere (Gott) hat uns vom Herrn der Geschöpfe um einen Preis erkauft. Doch auf welche Weise und womit er sie erkauft habe, das wissen nicht alle". (S. 154—155).

In seiner Kritik fügt Esnik einiges hinzu. Er fragt „Wenn er zudem bloß der Aehnlichkeit nach Mensch wurde, und Kreuz, Leiden und Tod nur Schein waren, dann ist auch keine Erlösung bewirkt worden. . . . Sagen sie, daß er (Jesus) unkörperlich war, dann mögen sie hören: Wenn er ohne Körper kam, und hier, wie sie sagen, sich nicht mit einem Körper umkleidete, dann ist es klar, daß er weder etwas gab, noch etwas nahm, nicht starb und nicht erlöste. Und Marcion spricht umsonst: Wir sind der Preis des Blutes Jesu" (S. 163). „Wenn er in Gestalt eines Israeliten in das Haus jenes — des gerechten Gottes — kam, so war er ja gleichwohl zu verurteilen" (S. 164). Esnik wendet ferner ein: „Der Apostel gibt nicht zu, daß er zweimal des Todes starb, sondern nur einmal, den Tod des Kreuzes, den er mit seinem eigenem Leibe trug und gehorsam wurde bis zum Tode des Kreuzes." (S. 168).

Esnik zeigt uns deutlich den Einklang von Phil 2,6 mit Marcions mythologischer Weltanschauung. Dieser grandiose Mythos Marcions hat die Heils-Geschichte zur Heils-Mythologie werden lassen.

Harnack bemerkte zu Tertullians Kritik der Exegese Marcions von Phil 2,7: „Daß diese Stelle eine Grundstelle der Christologie Marcions war, bezeugen auch Chrysostomus und Esnik" (vgl. ferner S. 126). Ich meine, man muß sogar feststellen: Phil 2,7 ist die Grundstelle der Christologie Marcions. Esnik (IV,8) polemisiert gegen diese Christologie als falsche Deutung von Phil 2,7, daß Christus „bloß der Aehnlichkeit nach Mensch wurde" (S. 163) und kurz vorher (IV,7) schildert er die gottlose marcionitische Lehre: „daß der Gute, der im dritten Himmel wohnte, neunundzwanzig Generationen hindurch sah, wie die Seelen in der Hölle Qualen litten, dann Mitleid fühlte und seinen Sohn Jesus ausschickte, damit er gehe und die Aehnlichkeit eines Knechtes annehme und in der Gestalt des Menschen auftrete" (S. 160).

Der Herabstieg des Präexistenten ist in Marcions Heils-Mythologie sinnvoll und das erregende Moment für das soteriologische Passionsdrama auf Erden. Für die Heils-Geschichte des Paulus aber wäre dieses Herabsteigen eines präexistenten Wesens unnötig und sinnwidrig. Denn die Heils-Geschichte ist für Paulus Pneumatologie und nicht Mythologie!

27. Die negativen Eigentümlichkeiten von Marcions Text.

Der original-marcionitische Grundcharakter von Phil 2,6—7 erklärt manche negativen Eigentümlichkeiten.

Es fehlt die Aussage der eigentlichen Incarnation: Das Wort wurde Fleisch. Marcion kann nur sagen: Christus nahm Fleisch an. Chrysostomus berichtet in seiner Homilie zu Eph 6,14 ausdrücklich von Marcion: „Nicht konnte Gott, als er Fleisch annahm, rein bleiben".

Es fehlt die Aussage der Geburt. Für Marcion kam er nicht als Kind, nahm er nicht Kindsgestalt, sondern Knechtsgestalt an, kam also in der Gestalt eines dreißigjährigen Mannes in die Synagoge von Kapernaum.

Er kam in anscheinender Schwachheit und Ohnmacht. Er kam nicht als Kaiser, sondern als Knecht. Warum als Knecht oder gar eigentlich als Sklave? Um durch List und Unscheinbarkeit dem Herrn der Welt oder den Archonten der Welt unerkannt zu bleiben.

Somit steht Phil 2,5—11 im Mittelpunkt der marcionitischen Christologie, sonderlich 2,6—7 als das tragende mythologische Grundgerüst, das Marcion in den Text des Paulus deutend einsenkte, als seine ureigenste Schöpfung, die überall seiner tiefsinnigen Soteriologie entspricht.

28. Der Autor Marcion als Paulus-Theologe. Seine sonstigen Zusätze im Corpus Paulinum.

Niemand hatte vor Marcion diese Christologie, diese Soteriologie, vor allem nicht diese grandios „paulinisierte" Mythologie, wie sie uns Tertullian, Chrysostomus und Esnik gerade zu Phil 2,7 bezeugen.

Niemand vor Marcion. Vor allem nicht Paulus. Darüber besteht kein Zweifel. Ich weiß von keinem Sachkenner und Erforscher des Marcionitismus, der hierüber anders dächte.

Dann ist der Schluß unvermeidlich, daß Marcion selbst sowohl der Schöpfer der marcionitischen Präexistenz-Christologie und -Mythologie wie der Autor der damit eng verbundenen und erst mit ihr gleichzeitig an den Tag tretenden marcionitisch-christologischen Grundstelle geworden ist. Denn von diesem marcionitischen Mythos-Satz Phil 2,6—7 ist weder der Text, noch irgend eine Deutung, noch irgend eine Wirkung vor Marcion nachweisbar.

Marcion ist der Autor des Mythos-Satzes Phil 2,6—7. In dem Sinne, daß nicht der menschlich-jüdische Messias, sondern der gottheitlich-präexistentielle Christus des Paulus erlösen konnte und erlösen sollte, hatte die gesamte Philipperbriefstelle 2,5—11 als das marcionitische sola fide für Marcion ähnliche Bedeutung wie Römer 3,28 für Luthers Frömmigkeit und Theologie. Beide glaubten als

Paulus-Theologen durch das Ausschließen älterer Deutungen den Ursinn des Paulus textlich und exegetisch sicherstellen zu müssen.

Marcion hat dies ja oft getan. Er schuf bez. „rekonstruierte“ seinen Bibeltext des Evangeliums und des Corpus Paulinum meist durch Streichungen, aber auch durch Zusätze. Harnack hat auch diese Tatsache zugunsten seines Helden als vor- oder nachmarcionitisch beseitigen oder entschuldigen wollen! „Hat er selbst auch Zusätze gemacht? Kommen diese nicht vielleicht sämtlich auf Rechnung seiner Schüler?“ (S. 44 Anm. 2) „Die Zahl der von Marcion gemachten *Zusätze* ist so verschwindend gering, daß man skeptisch gegenüber den wenigen Fällen wird, in denen solche angenommen werden müssen; doch sind sie gut bezeugt.“ (S. 61). Darum vermutet Harnack: „Die Annahme liegt nahe, daß die Zusätze sämtlich von Schülern Marcions herrühren, und man kann einiges für diese Annahme anführen; aber sie läßt sich nicht beweisen. Möglich ist auch, daß einige „Zusätze“ vormarcionitisch sind“ (S. 61 Anm. 2).

Wenn Harnack betont, daß „in Marcions Sinne das, was er ausläßt, Zusätze der judaistischen Pseudoapostel sind, *und das, was er hinzusetzt, von ihnen weggelassen* ist“ (S. 44), so versäumte er zu fragen und anzugeben, wo Marcion diese seine „Zusätze“ als Streichungen im Paulus-Texte entdeckte und wiederfand.

Harnack gibt selbst (S. 61/2) eine Liste von zwölf Zusätzen. Ich hebe, mit ihm und darüber hinaus, folgende hervor:

1. Gal 1,7 κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου (S. 45 und 68),
2. Gal 4,21—26 (Eph 1,21) das Gelöbnis zur Kirche als Mutter (S. 46, S. 75f. und S. 116) εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, wobei Marcion unmittelbar vorher aus Eph 1,21 21 Worte(!) dorthin in den Galaterbrief (4,26) verpflanzte!
3. 1. Kor 6,13 der Tempel-Zusatz: ὡς ὁ ναὸς τῷ θεῷ καὶ ὁ θεὸς τῷ ναῷ, dessen für Harnack „rätselhafte“ Ent-

stehung vielleicht mit dem Barkocheba-Kriege 135 zusammenhängt; vgl. Tertullians Bemerkung V, 7: „templum ergo ‚dei‘ peribit“. (S. 47 Anm. 1 und S. 85*).

4. Rö 16, 25—27 die Doxologie nach Rö 16, 24 oder auch nach Rö 14, 23 (nach Harnack S. 49, S. 110* f. ursprünglich streng marcionitisch, S. 165*—167*).
5. Phil 1, 16 Zusatz der fünf Worte: ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος (S. 51 und S. 125*).

Für das Evangelium nenne ich nur den Zusatz der Bitte um den heiligen Geist (S. 207).

Daß Marcion mit solchem Verfahren hinsichtlich Streichungen und Zusätze nicht allein steht, daß die altkatholische Kirche ebenso verfuhr — ob in solchem Umfang, bleibe hier unentschieden —, dafür nenne ich als Beispiele von Streichungen die mannigfachen Lesarten im Text der Apostelgeschichte wie Gal 2, 5, als Beispiel eines geschickten und kirchengeschichtlich lehrreichen Zusatzes: Gal 2, 7—8 (vgl. FEU V, 1932: Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus).

29. Phil 2, 6—7 als Marcions Christus-Psalm?

Anhangsweise mag hier noch die Vermutung geäußert werden, daß der marcionitische Mythos-Satz aus dem Kultus der marcionitischen Kirche stammt, und zwar aus einem marcionitischen Psalm.

Wir wissen durch zwei bisher wenig erhellte Nachrichten von dem marcionitischen Psalmbuch der Marcioniten, die mit dem Alten Testament auch die Psalmen Davids verwarfen.

Maruta von Maipherkat, der wahrscheinlich vor 420 starb, berichtet in seinem syrisch und arabisch erhaltenen Ketzerkatalog über die Marcioniten u. a.: „Statt des Petrus haben sie sich gesetzt als (Haupt) der Apostel den Marcion. Hymnen — Arab.: Psalmen — (die sie bei den Gebeten rezitieren, haben sie sich andere als die Davids erdichtet)“ (Harnack, Marcion S. 363 f.).

Das Muratorische Fragment (Ende des 2. Jahrh.) berichtet bei der Ablehnung von Gnostikern: „Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt.“ Ob diese seltsame und chronologisch verworrene Angabe über den Ursprung von „Marcions Psalter“ geschichtlichen Wert hat oder mehr polemisch tendenziöse „Erklärung“ bietet, bleibe hier unentschieden. Bei der Quellenlage sind wir froh, die Tatsache der Existenz von „Marcions Psalter“ so früh bezeugt zu haben, und ferner auch aus späterer Zeit den kirchlich-kultischen Gebrauch.

Sollte der Mythos-Psalm aus der marcionitischen Liturgie stammen? Ist etwa die erhabene marcionitische Christus-Hymne:

ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐκ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ἄνθρωπος

zu Beginn des marcionitischen Gottesdienstes als Dankpsalm für das Herabsteigen des präexistenten Christus zu den Menschen „als Mensch“ — „Mensch“ ist nicht ohne Absicht das letzte Wort! — im Wechselgesang gesungen worden? Etwa in dem Sinne:

Der schon in göttlicher Gestalt Seiende
ersah nicht als Raub
das Gott-gleich-sein,
sondern ent-„äußerte“ sich selbst,
Gestalt eines Sklaven annehmend,
durch Mensch-Aehnlichkeit
und durch Gebärde geltend als Mensch.

Der präexistente, gottheitliche Christus handelte nicht wie Lucifer, der die Spitze der himmlischen Hierarchie für sich selbst erstrebte, sondern der Christus ward Sklave. Der marcionitische Christus gab hin seine gottheitliche

Gestalt, wie ein Gewand, dessen er sich willig entäußerte.[1]) An die Stelle der gottgemäßen, der gottheitlichen Hülle trat Sklaven-Hülle. Er „erschien" als Mensch, er galt als Mensch, durch Mensch-Aehnlichkeit und menschliche Gebärde. Aber der marcionitische Christus war im Grunde nicht Mensch. Nie und nimmer!

---

[1]) „Die Menschheit ist ihm also eigentlich etwas Fremdes, ein Bettlergewand, daß der himmlische Königssohn für eine Weile überwirft, um es wieder abzustreifen" (Wrede, Paulus 1907[2] S. 55). Die heute noch übliche religionsgeschichtliche Exegese der Paulusbriefe gilt mehr für die marcionitische Exegese.

E. Die Wirkung von Marcions Text und Christologie auf die altkatholische Kirche.

30. *Die altkatholische Redaktion des marcionitischen M-Textes Phil 2, 6—7.*

Daß Phil 2,6—7 genuin-marcionitischen Geistes ist, zeigt sich wiederum daran, daß dieser M-Text nur verändert in die altkatholische Bibel aufgenommen werden konnte. Drei Unterschiede bezeugt uns der Tertullian-Text:

1. Marcion las 7c: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου,
   die altkatholische Kirche las: ἀνθρώπων;
2. Marcion las 7c. d: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ἄνθρωπος.
   Die altkatholische Kirche las 7c. d: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

Marcion hat den Singular, der Textus Receptus den Plural und ein doppeltes Plus: γενόμενος und ὡς. Warum?.

Die grundlegende Verschiedenheit, von der unsere Erklärung auszugehen hat, ist die neue Deutung des ὁμοίωμα. Für Marcion hatte dies Wort, wie wir sahen, selbstverständlich seinen echten, rechten Sinn: Aehnlichkeit. Ebenso selbstverständlich konnte das die altkatholische Kirche, die an der Echtheit der Menschheit mit Recht festhielt, nicht gelten lassen. Sie verstand Gleichheit, wie z. B. gerade Chrysostomus und viele andere zeigen, und konnte sich ja dafür auf Paulus Rö 8,3, vor allem Rö 6,5 und 5,14 berufen.[1]) Dann mußte der marcionitische

[1]) Paulus verstand Homoioma Rö 1,23; 5,14 und 6,5 sicherlich als „Gleichheit", denn „Aehnlichkeit" würde seine Beweisführung gefährden, Phil 2,7 schrieb er nicht. Marcion aber deutete auf Grund seiner andersartigen Frömmigkeit und Theologie Homoioma im Römerbrief als „Aehnlichkeit" im doketischen Sinne. Demgegenüber hielt die antimarcionitische und antidoketische Exegese der altkatholischen

Text: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου übersetzt werden: in Gleichheit eines Menschen, und das wurde sinnlos, denn bei Gleichheit eines Menschen folgt die Frage: welchem Menschen, welchem Individuum gleichend? Also ergab sich zwangsläufig die Aenderung des Singulars in den Plural: in Menschen-Gleichheit. Man sagt nicht Aehnlichkeit der Menschen, sondern Aehnlichkeit eines Menschen für Mensch(en)-Aehnlichkeit, aber man sagt Gleichheit der Menschen für Menschengleichheit.

Marcion verstand Vers 7 dahin, wie wir sahen: Sondern er entleerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm. An Mensch-Aehnlichkeit und an Figura als Mensch erscheinend, erniedrigte er sich selbst, in dauernden Gehorsam bis zum Tode ... Der Altkatholik gliederte den Satz anders, schon weil er die Betonung des ἐταπείνωσεν im Gesamtaufbau beibehielt und zwischen Präexistenz und Passionszeit Geburt und die dreißigjährige Zeit vor dem öffentlichen Auftreten und messianischen Wirken im Sinne hatte. Darum setzte er das γενόμενος hinzu und verstand: Sondern er entäußerte sich selbst, und nahm Knechtsgestalt an, in Gleichheit der Menschen sich befindend — z. B. durch seine Geburt, und nach Haltung erfunden wie ein Mensch (erfunden zu werden pflegt) — man denke z. B. an Jesu Wachstum Lukas 2, 52.

Das εὑρεθείς bezieht sich jetzt nur noch auf „Menschenart", vor allem durch den Einschub des γενόμενος; es stört und bleibt auffällig, da Paulus und sein A-Text nur Vers 8b γενόμενος hat, und nicht Vers 7c. Wer will behaupten, daß der Autor Paulus sich so bald und so ungeschickt wiederholt!

Kirche an der Deutung: „Gleichheit" fest, freilich nun auf präexistentieller Grundlage, was zu Widersinnigkeit führte, und deutete den marcionitischen Originaltext Phil 2, 7 und dessen Homoioma ebenso im Sinne von Gleichheit", also entgegen der Intention des Autors. Vgl. FEU VI S. 98 f. und S. 98 Anm. 3. Für Marcion ist einigermaßen sicher nur Rö 6, 5 durch den antimarcionitischen Syrer (Harnack S. 106 und S. 355) bezeugt. M. E. sichert schon das Interesse Marcions an seinem christologischen Terminus Homoioma die beiden anderen Homoioma-Stellen des vormarcionitischen Paulustextes.

Das ὡς mußte merkwürdigerweise gerade darum hinzugefügt werden, um den Doketismus Marcions auszuschließen. Wenn Marcion schrieb: figura inventus homo = σχήματι εὑρεθεὶς ἄνθρωπος, so heißt das: an Art als Mensch erfunden, aber es in Wirklichkeit nicht seiend; darum wird dies ausdrücklich bemerkt. Das konnte der Altkatholik nicht unverändert lassen. Durch den Zusatz des ὡς hob er den Doketismus, so seltsam es zunächst klingen mag, tatsächlich auf: an Art erfunden wie ein Mensch, wie ein echter Mensch, wie Menschen sind.

Marcion meinte: in Mensch(en)-Aehnlichkeit und nur an Haltung ein Mensch. Das hieß: sonst aber kein Mensch!

Der Altkatholik meinte: in Menschen-Gleichheit seiend und an Haltung wie ein Mensch. Das heißt: gerade wie ein Mensch! Und doch nicht bloß Mensch!

Das alles ist doch nicht zufällig und unbedacht geschehen, sondern das wohlüberlegte Werk eines Theologen. Diese altkatholische Exegese verstand also tatsächlich den B-Text, d. h. den A-Text samt dem Plus des marcionitischen M-Einschubes nicht marcionitisch, sondern im Sinne der so entstehenden B-Auffassung anti-marcionitisch. Dies beweist schlagend, daß nicht Paulus, sondern ein Nicht-Katholik mit marcionitischer Auffassung diesen Einschub schuf, das heißt also Marcion.

Machen wir die Gegenprobe und suchen dem marcionitischen Text aus dem altkatholischen Text zu erklären. Wer hat es bisher überhaupt versucht? Wer hat es vermocht? Harnack versuchte es: „Marcion hat γενόμενος nicht gelesen und nicht ὡς; so entstand der Sinn, den er wünschte: „als Mensch wurde er (nur) *erfunden*, weil Gestalt und Habitus die eines Menschen waren“ (S. 125/6*). Das ist richtig empfunden, aber das ist auch alles, was Harnack sagt. Weshalb der Singular ἀνθρώπου? Weshalb das Streichen von ὡς, das doch zunächst wie dazu geschaffen scheint, die von Marcion gewünschte Aehnlichkeit auszudrücken oder anzudeuten. Umgekehrt, Marcion kannte es nicht. Wäre er von dem altkatholischen Texte als dem überlieferten paulinischen oder nachpaulinischen

Text ausgegangen, so hätte er anders marcionitisiert: er konnte zur Not das vorgefundene ὡς stehen lassen, da er εὑρεθείς auf beide Aussagen bezog: (nur) nach Mensch-Aehnlichkeit und Haltung erfunden wie ein Mensch.

Marcions Text ist keine Variante des altkatholischen Textes, sondern dessen Vorlage.

Selbst das altkatholische Corpus Paulinum bezeugt anderswo noch die ursprüngliche A-Auffassung des Paulus. Denn Philipper 2 hat zwei kleine Parallelen: 2. Kor 11,7 und Eph 3,14.

2. Kor 11,7 wendet Paulus den Grundgedanken von Phil 2 auf sich an: Oder habe ich einen Fehler gemacht, indem ich mich selbst erniedrigte, um euch zu erhöhen — daß ich das Evangelium Gottes euch umsonst verkündigte? Vgl. 2. Kor 10,1. und 12,21. und Phil 4,12.

Die Selbsterniedrigung des Paulus in Verbindung mit einer — hier freilich den Korinthern zugute kommenden — Erhöhung schließt als Parallele zu der irdischen Selbsterniedrigung des Messias die Kenosis des Präexistenten aus und setzt nichts als A-Auffassung und A-Text bei Paulus voraus, negiert also den B-Einschub!

31. Melito von Sardes als altkatholischer Redaktor von Phil 2?

Wer übernahm den marcionitischen Einschub, bewußt oder unwissend, in den altkatholischen Paulustext? Eine Frage, deren sichere Beantwortung unmöglich scheint und angesichts der Quellenlage nicht verlangt werden kann. Sicher erscheint mir, daß die Uebernahme Ende des zweiten Jahrhunderts, vor Hippolyt geschah. Wo? Hippolyt weist auf Rom wie auf das mit Rom meist kirchlich verbundene Kleinasien. Ich wage die Vermutung, daß es um 180 der Bischof Melito von Sardes (oder ein anderer in der gleichen Sphäre) gewesen sei. Dafür sprechen folgende Erwägungen, obwohl die Ueberlieferung über Personen und Werke Melitos so trümmerhaft wie sonst selten ist.

Nach Euseb h. e. IV, 26,2 verfaßte Melito mehrere christologische Schriften: περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ. περὶ κτίσεως καὶ γενέ-

σεως Χριστοῦ, und vor allem nach anderer Ueberlieferung (vgl. Harnack Lit.-Gesch. S. 250): περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ, und zwar gegen Marcion.

Ein syrisches Fragment (III) zeigt uns seine Christologie; Ungern-Sternberg stellt mit Recht seinen Zusammenhang mit den Vertretern des alttestamentlichen Schriftbeweises fest (S. 151/2).

Dabei hat er, wie Loofs (Leitfaden S. 151) betont, „als der erste für unser Wissen, die Behauptung der wahren Menschheit und der wahren Gottheit Christi auf die für jene Zeit ‚wissenschaftliche' Formel von ‚zwei Naturen' Christi gebracht". „τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, sagt er von Christo" (Fragm. 6, Otto IX, 416). Damit verkörpert Melito den Uebergang von dem alttestamentlich-theologischen Schriftbeweis zum spekulativ-theologischen Denkbeweis. Noch wichtiger ist der Zusammenhang dieser neuen Prägung: „Als Gott und zugleich als vollkommener Mensch hat er uns seine beiden Wesenheiten verbürgt, seine Gottheit durch die Wunder während der drei Jahre nach der Taufe, seine Menschheit aber in den dreißig Jahren vor der Taufe" (RE^3 XII, 567). Diese Problemstellung und Lösung ist m. E. marcionitisch bedingt. Gegen Marcion vertritt Melito die volle Menschheit („vollkommener Mensch") und zugleich die volle Gottheit: „puer apparens" — also nicht erst als Dreißigjähriger, wie nach Marcion — „et aeternitatem naturae suae non fallens (Otto IX, vgl. Loofs S. 143 Anm. 7). Melito kennt also das Problem von Phil 2, 6—7, dann auch den Text. Er denkt fast wie Marcion, nur ohne dessen Konsequenzen: „Horruit creatura stupescens et dicens: quidnam est hoc novum mysterium?

Judex iudicatur, et quietus est;
invisibilis videtur, neque erubescit:
incomprehensibilis prehenditur, neque indignatur;
incommensurabilis mensuratur, neque repugnat;
impassibilis patitur, neque ulciscitur;
immortalis moritur, neque respondet verbum". [1])

Melito redet davon, daß die Wunder die „im Fleische ver-

[1]) Otto, IX, 419.

borgene Gottheit“ Christi der Welt enthüllt hätten und bezeichnet Christus als θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων.

Möglich wäre es, daß in Kleinasien, also in der Sphäre Melitos, der dorthin gesandte gallische Gemeindenbrief durch den Einschub bei der Verbreitung seitens der Einzelgemeinden glossenartig bereichert worden wäre.

32. Das Gemeinsame der beiden kirchlichen Präexistenz-Christologien, der marcionitischen und der späteren altkatholischen, in ihrem Abweichen von der nichtpräexistentiellen, urchristlichen und paulinischen Messialogie:

Urchristentum — Marcionitismus — Altkatholizismus.

Die altkatholische Kirche hat die marcionitische Kirche als gefährliche Konkurrenz auf Tod und Leben bekämpft. Dies schließt nicht aus, daß sie von der anderen und älteren marcionitischen Konfessionskirche vieles gelernt und stillschweigend übernommen hat. Für die ältesten kirchlichen „Einleitungswissenschaften“ in das Corpus Paulinum ist dies ja überraschenderweise nachgewiesen worden und heute anerkannt.

Noch wichtiger ist die Adoption der Idee des novum testamentum nach Marcion. Bei ihm wider das Alte Testament, in der alt-katholischen Kirche mit und neben dem Alten Testament.

Das Urchristentum glaubt und predigt nichtpräexistentielle Heils-Geschichte. Sein geistiger Führer, der Apostel Paulus, kennt für Phil 2 nur den schlichten A-Text. Die Verkündigung ist Diesseits-Botschaft.

Der Marcionitismus glaubt und predigt den präexistenten Erlöser-Christus, durch dessen Herabsteigen die nichtpräexistentielle Heils-Geschichte zur entschiedenen Präexistenz-Christologie und soteriologischen Heils-Mythogie wird. Sein geistiges Haupt, der Bischof Marcion, deutet Phil 2 im A-Text präexistentiell und schafft epexegetisch den B-Text mit zwangsläufig präexistentieller Exegese durch seinen M-Einschub 2,6—7. Die Verkündigung ist Jenseits-Botschaft geworden.

Der Altkatholizismus lehnt die extreme Jenseits-Botschaft und konsequente, asketische Jenseits-Bestimmtheit

des Marcionitismus ab. Dies geschieht durch Rückgriff auf das „Christentum“ neben und vor Paulus, d. h. durch antimarcionitische Bejahung der apostolischen Geschichte, wenngleich sie legendär im Sinne der Identität und Union geschenkt wird, der Union bezw. Gleichheit des Petrinismus und des Paulinismus sowie der Identität des Altkatholizismus mit diesem Apostel-Parallelismus. Das bezeugt der altkatholische Satz im Corpus Paulinum: Gal 2,7 (FEU V).

So kehrt, wenigstens im Prinzip, d. h. durch und im Kanon, der Altkatholizismus gegen und über den älteren Marcionitismus hinweg zum ältesten Christentum der Apostel zurück.

Aber nicht ausschließlich, wie es der Altkatholizismus dogmatisch-polemisch-kanonisch behauptet. Denn er folgt in manchem dem Marcionitismus, sei es direkt, sei es indirekt. Nicht nur in der Verfassung, im monarchischen Episkopat, nicht im Kirchentum und in exklusiver Bekenntnisbildung, sondern, damit verbunden, gerade in der Christologie. Die altkatholische Kirche denkt in steigendem Maße in christologischer Hinsicht präexistentiell, wie dies die marcionitische Kirche tut. Und genau so wie die ältere, marcionitische Kirche gibt die altkatholische Kirche diese ihre Präexistenz-Christologie als paulinisch, d. h. als apostolisch-urchristlich aus. Zu Unrecht.

Beide Kirchen schaffen einen neuen Kanon, der teilweise identisch ist. Und doch schaffen sie Verschiedenartiges. Selbst über den gleichen Text oder Brief denkt man verschieden. Diese Spannung zwischen gleichem Handeln in gleicher Situation und grundverschiedenem Charakter ist das reizvolle Lebenselement der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, das ja überhaupt das erste „Jahrhundert der Kirche“ darstellt.

Von da aus ist man auf Grund dieser geschichtlichen Tatbestände fast genötigt, zwecks geistesgeschichtlicher Darstellung auf die geschichtliche Trias: Urchristentum-Marcionitismus-Altkatholizismus das hegelianische Drei-

schema F. Chr. Baurs: These-Antithese-Synthese von neuem und doch anders anzuwenden.

Diese präexistentiell-christologische Gemeinsamkeit beider Kirchen ist doch eigentlich verwunderlich, wenn man weiß, daß Paulus kein Präexistenz-Christologe war, und wenn man die sichere Tatsache erwägt, daß das älteste Christentum vor Paulus nichts von Präexistenz-Christologie wußte oder auch nur ahnte, wie heute noch die gesamte synoptische Tradition nebst der Apostelgeschichte unzweideutig beweist.

Das schärft den Blick für die Tatsache, daß beide Kirchen durch ihre gemeinsame mehr oder minder präexistenz-christologische Bestimmtheit in sachlichem und tiefgehendem Gegensatz zu der Reich Gottes- und Messias-Botschaft der ältesten apostolischen Gemeinden getreten sind. Die Präexistenz-Christologie ist eine ausgesprochene Jenseits-Christologie. Von dieser gilt es fast wie ein Gesetz: je stärker die Jenseits-Christologie sich ausspricht, umso schwächer wird die Diesseits-Hoffnung.

Dies geschieht durch eine Sublimierung und Spiritualisierung der konkreten Reich-Gottes-Botschaft, die es der rechtlich organisierten Kirche, diesem Zwitter von Evangelium und Politik, ermöglicht, mit dem Imperium, d. h. mit der Welt, zu paktieren und sich in dem zu richtendem Aeon sozusagen auf lange Sicht und mit Macht einzurichten.

Dieser Entwicklung und dieser Machttendenz muß nun auch die kirchliche Christologie dienen, wie die spätere Dogmengeschichte genugsam zeigt. Die Christologie dient den Bischöfen (und den Kaisern), nicht (mehr) umgekehrt. Das zeigt auch die weitere Exegese von Philipper 2, die hier nicht weiter für die Aufstellung der Entstehung des B-Textes herangezogen zu werden braucht, obschon sie noch manche Ueberraschungen birgt und Nebenbeweise liefert.

Jedenfalls enthüllen uns die wachsende Textgestaltung und der damit verbundene Wandel der Exegese in reichem Maße die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, für den Marcionitismus wie für den Altkatholizismus.

F. Paulus und Philipper 2.

33. Die kosmische Dreizahl und der Text des Paulus Phil 2, 10.

Es gilt noch ein Nebenproblem zu Wort kommen zu lassen, das der kosmischen Dreizahl Phil 2, 10: daß im Namen Jesu jedes Knie sich beuge der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen . . . Schrieb so Paulus? Marcion ist hier nicht direkt bezeugt. Der lateinische Irenäus hat (I, 10, 1) nach den besten Handschriften, denen Sanday-Turner [1]) mit Recht folgen: (ut) omne genu curvet caelestium et terrestrium, et omnis lingua confiteatur (ei), ohne das sonst übliche „et infernorum"! Epiphanius freilich hat in seinem Irenäus-Zitat bereits den Textus Receptus. Tertullian zitiert bekanntlich nie Phil 2, 9—11.

Mithin haben wir vor 200 nur den Irenäus-Text bezeugt, sonst nichts. Erst Hippolyt zitiert im dritten Jahrhundert viermal, wie wir sahen, die kosmische Dreizahl.

In Erweis 34 folgt nach dem besprochenen Anspielungssatz auf Phil 2, 8: „Durch den Gehorsam bis in den Tod am Kreuze tilgte er den alten, am Holz begangenen Ungehorsam" eine dementsprechende Anspielung auf Phil 2, 10: „Er ist selbst das Wort des allmächtigen Gottes, welches in unsichtbarer Gegenwart uns alle zumal durchdringt, und deshalb umfaßt er alle Welt, ihre Breite und Länge, ihre Höhe und Tiefe . . . er, welcher die Höhen, d. h. den Himmel, erhellt und hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde". Wer so schrieb, kannte nicht die kosmische Dreizahl Phil 2, 10. Weder Irenäus noch Tertullian zitieren 1 Petr 3, 18 und 4, 6. Und ebenso sehe ich, gleichfalls gegen die hier schweigenden Uebersetzer Weber und Wieten in Erweis 96 ein Zeichen für diesen Tatbestand: „Und es ist kein anderer Herrenname unter dem Himmel gegeben, durch den die Menschen Rettung finden, als der Name Gottes, der da ist Jesus Christus, der

[1]) Novum Testamentum S. Irenaei. Oxford 1923. S. 169 und S. CLXXXVI ff. Migne SG X, 550 und Harvey I, 91 geben nur den Textus Receptus nach Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts, während der merkwürdige, kürzere und schwierigere Urtext durch die älteren Handschriften C (9. s.), V (15 s.) und A (12/3 s.) gesichert ist.

Sohn Gottes, dem auch die Dämonen und die bösen Geister und alle abgefallenen Kräfte der Unterwelt gehorchen“. Joel 2,32 ist vorher zitiert, die weiteren Folgerungen stammen aus dem Glauben, daß Christus der Herr der Dämonen ist, und nicht aus Phil 2,10, aus der kosmischen Dreizahl.

Nun wird ohne Zweifel Marcion den Text Hippolyts samt „Unterirdischen“ gehabt haben, da der Descensus Christi bei ihm eine große Rolle spielte, wie uns bereits Esniks Bericht deutlich zeigte. Ferner haben wir das ausdrückliche Zeugnis des Irenäus, der zornentbrannt über Marcion berichtet: „Erlöst würden nur die Seelen, die seine Lehre gelernt hätten; der Leib, der Erde entnommen, könne unmöglich daran teilnehmen. Aber über diese Gotteslästerungen ging er noch hinaus und schlug als des Teufels Sprachrohr überall der Wahrheit ins Gesicht: Kain und seinesgleichen, die Sodomiter und Aegypter und die anderen dieser Art und alle Heiden, die im Sumpf jeglicher Bosheit wandelten, die seien vom Herrn erlöst worden, als er zur Hölle hinabfuhr (cum descendisset ad inferos)! Abel hingegen und Henoch und Noah und die übrigen Gerechten und die Patriarchen, die zu Abraham gehören, samt den Propheten und denen, die Gott gefielen, die hätten das Heil nicht erlangt, wie die Schlange durch Marcion verkündet habe. Weil sie nämlich wußten, daß Gott sie immer versuche, hätten sie auch damals eine Versuchung vermutet; darum seien sie Jesu nicht entgegengeeilt und hätten seiner Verkündigung nicht geglaubt, und so seien ihre Seelen in der Hölle (apud inferos) geblieben. (I 27,3). Man sieht bei Irenäus den Abstand von dem einst Zöllnern und Sündern gepredigten und von solchen geglaubten Evangelium und demgegenüber bei Marcion die Bevorzugung der Heiden in dem grandiosen Gebilde seines mythischen Denkens.

Bei dieser Sachlage glaube ich fragen zu müssen, ob nicht Paulus nur die von Irenäus zitierte Zweizahl schrieb, ob nicht erst Marcion durch seinem ihm christologisch so ungemein wichtigen Descensus die kosmische Erweite-

rung zur Dreizahl schuf, die Hippolyt uns bezeugt. Zur Bejahung bewegt mich der beste Zeuge für den Urtext, nämlich Paulus selbst, durch eine Parallelstelle. Die m. E. von Paulus herrührende (oder nach Phil 2 geformte) Stelle Ephes 3, 14 lautet: Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Wir haben hier wiederum die Zweizahl, an dieser paulinischen Parallele bezw. selbst noch an der deuteropaulinischen Stelle.

Entscheidend ist für mich die auf den Inhalt sich gründende sachliche Erwägung. Nur der vormarcionitische Text ist klar und genuin-paulinisch. Paulus schaut im Geiste die huldigende Anbetung im Namen Jesu und die Anerkennung Jesu als des Herrn vonseiten der himmlischen Engel wie der gläubigen, irdischen Menschen, der Lebenden wie der vom Tode Auferweckten, was nach Parusie, Kampf, Sieg, Gericht geschieht, kurz bevor der Sohn alles dem Vater übergibt, auch sich selbst, zur Herrlichkeit Gottvaters. Diese „Anschauung" wird bei der Dreizahl gestört, durch den notwendigen Descensus des endzeitlich Kommenden (nicht des eben erst Auferweckten, oder, wie bei Marcion, des nach seinem nur scheinbarem Sterben Hinabgefahrenen!) und vor allem durch die dann zu denkende Anbetung und Herrn-Anerkennung vonseiten der unterirdisch hausenden Dämonen. Für Paulus kann das Herrn-Bekennen nur ein freiwilliges, gläubiges sein. Das Wort für Unterirdische kennen Paulus und das N. T. sonst nicht. Den Descensus Christi hat Paulus nicht gelehrt. Für Marcion gilt nach dem Zeugnisse Esniks (S. 166), „daß der Herr der Welt sich und seine Welt für Ewigkeit zerstört" (Harnack S. 135). Ferner steht fest, daß der Descensus Christi für Marcion bereits stattgefunden hat, unmittelbar nach dem Kreuzestode. Dann hat er die Dreizahl der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen nicht kosmisch, sondern persönlich verstanden, kosmisch lediglich hinsichtlich der Herkunft. Nach der Selbstvernichtung des Weltenherrn und seiner Anhänger findet die allgemeine Herrn-Anerkennung statt, alle Kniee beugen

sich und jede Zunge ohne Ausnahme bekennet; so kann es erst jetzt heißen. Bekenner sind die himmlischen Engel, die auf Erden harrenden Gläubigen und die einst (und vielleicht wiederum, da inzwischen Menschen, darunter Gläubige starben) aus dem Totenreich Erlösten um ihres Glaubens willen.

Oder Marcion hat, gegen die Meinung des Paulus, an ein sukzessives Bekennen bei dem nach Ostern im Totenreich beginnenden Triumphzuge des Christus gedacht.

34. Was schrieb und meinte Paulus Phil 2?

Paulus wies die Philipper-Gemeinde um 55 angesichts von inneren, persönlichen Gemeindeschwierigkeiten im Anschluß an eine allgemeine Mahnung hin auf das maßgebende persönliche Demutsbeispiel Jesu in seinem irdischen Lebensgange im Gehorsam Gott gegenüber bis zum Kreuzestode und auf die darum erfolgte Erhöhung:

Gilt nun Mahnung im Messias,
gilt Zuspruch der Liebe,
gilt Gemeinschaft im Geiste,
gilt Innigkeit und Barmherzigkeit,
dann macht mich voller Freude,
daß ihr dieselbe Gesinnung,
dieselbe Liebe hegt,
in Einmütigkeit und Eintracht.
Nichts geschehe aus Parteigeist,
nichts aus Eitelkeit,
vielmehr gebt euch einander in Demut höhere Achtung denn euch selbst,
habt nicht bloß ein jeder das Eigene im Auge,
sondern auch das, was dem Nächsten zukommt.
Denn solche Gesinnung sei unter euch (lebendig),
wie sie im Messias Jesus (war),
der sich selbst erniedrigte,
in dauerndem Gehorsam,
bis zum Tode,
dem Tode am Kreuz.

Gerade darum hat Gott ihn überaus hoch erhöht
und hat ihm den Namen geschenkt,
der über jeden Namen ist,
daß in dem Namen Jesus sich beuge jedes Knie,
derer die im Himmel und auf Erden,
und jede Zunge bekenne,
daß „Herr“ Jesus Messias (ist),
zur Verherrlichung Gott-Vaters.
Also, meine Geliebten, ihr waret ja stets gehorsam,
doch nicht bloß in meiner Anwesenheit,
sondern nun vielmehr in meiner Abwesenheit,
mit Furcht und Zittern bewirket eure Errettung!
Denn Gott ist der Wirkende in euch,
sowohl das Wollen wie das Wirken,
wegen seines Gnadenwillens.

Paulus appelliert zu Nutz und Frommen seiner durch persönliche Unverträglichkeit gefährdeten Philipper-Gemeinde an das Letzte. Er stellt ihnen vor Augen Selbsterniedrigung, Demut und Gehorsam des Messias Jesus auf seinem schweren Lebensgange bis zum Schwersten, bis zum Tode am Kreuz. Mahnend und lockend, Wie hat Gott diesen Gehorsamen und in Niedrigkeit willigen Herzens Lebenden und Wirkenden überraschend erhöht und ihn mit höchster Macht beschenkt!

Der Messias erniedrigte sich selbst, er ging den untersten Weg, den Weg in immer größere Niedrigkeit, Verachtung und Einsamkeit, er ging ihn gehorsam und er blieb gehorsam, auch in der Tiefe und im Dunkel des Elends. Das ist das Beste und das Entscheidende, was Paulus von diesem Jesus-Leben und von dieser Sendung auszusagen weiß und zu künden wagt: er war, ja er blieb gehorsam, gehorsam dem sendenden Vater und seinem Willen. Die Frage, ob Jesus immer den Sinn dieses Gottes-Willens kannte und wußte, scheint mir für Paulus verneint werden müssen. Wäre Jesus allwissend oder nur völlig heilsorientiert über Sinn und Ausgang des Heilswillens Gottes gewesen, dann wäre der Gehorsam nicht schwer, sondern eine einfache Sache gewesen, dann könnte dieser eigentlich nur formale Gehorsam nicht den — dunklen

irdischen Trübsalen und Verfolgungen möglicherweise unwissend unterworfenen — Philippern vergleichsweise zugemutet werden.

Nie und nirgends hat Paulus dem geschichtlichen Jesus Allwissenseit oder Vorherwissen der Erhöhung und Beschenkung mit der Macht zugeschrieben! Wie Erhöhung und Beschenkung überraschend für den Auferweckten nach Paulus war, so wird einst überraschend den Philippern ihr Lohn zuteil werden, wenn sie gehorsam bleiben, sei es bis zur Parusie, sei es bis in den Tod vor der Parusie.

Der zweite Teil des Beispiels ist länger geworden, als Paulus selbst zuvor dachte. Er muß gleichsam Vers 12/13 nüchtern zurücklenken und kann es nicht mehr ganz, da ihn das Ostern- und Parusiethema innerlich ergriffen und mit sich fortgerissen hat, wie man spürt. Er hätte es mit dem einen Satze: Gerade darum hat ihn Gott überhoch erhöht — zur Not für seine Mahnung Genüge sein lassen können, aber zu der Erhöhung gehörte noch innerhalb des Vergleichs die Belohnung und Beschenkung. Und deren Gestaltung und Ausmalung riß ihn fort, zu der dem Jesaja-Wort folgenden prophetischen Schau des Tages und des Sieges Christi. Von Ostern eilt er gleich zum Letzten, zum End-Gericht und End-Gesicht, der letzten Schau. Denn dies dann alles vollendende Geschehen ist doch im Grunde nichts anderes als die öffentliche Darstellung und Bekundung des himmlichen Ostern auf Erden.

Gottes Tat: die Erhöhung und Beschenkung des auferweckten Christus geschah nicht unter der Erde, im Grabe oder in der Totenwelt, nicht auf der Erde, weder Kephas noch Kaiaphas sahen oder ahnten es, sondern diese Gottes-Tat geschah im Himmel, wo der Erhöhte den Namen über alle Namen im Himmel und auf Erden von dem, der ohne Namen, Anfang und Ende ist, empfing, d. h. die Macht über alle Mächte und Gewalten anvertraut erhielt.

Christi, des Herrn Tat, geschieht nach der Parusie auf Grund dieser anvertrauten Macht auf Erden. Da kommt

— Paulus sieht es bereits jubelnd — die Zeit, wo nur Glaube und Vertrauen gilt, durch den Herrn Jesus, in dessen Namen und Macht alle: die vom Himmel mit dem Herrn und Messias mitgekommenen Himmlischen, die Helfer, die Engel, wie die auf Erden früher oder noch zuletzt zum Glauben gekommenen Menschen, die Irdischen, samt denen, die, bereits entschlafen, auferweckt worden sind —, anbetend die Knie beugen. Wo alle Knie sich huldigend beugen, denn andere Wesen als anbetende gibt es nicht mehr, wo sie alle im Namen und in der Macht Jesu, d. h. durch und mit ihm dem Vater Gott die willige Anbetung der vertrauenden Kinder und Geschöpfe darbringen und ihm das Sieges- und Danklied singen: Jesus ist Herr. Den, der im Grunde namenlos ist, der den Namen gab, der über alle Namen, der selbst über dem höchsten Namen: „Herr" als der Erhöhende erhaben ist, den vermag keine menschliche Zunge würdiglich zu benennen und zu bekennen, darum preist die Gemeinde Gott durch Jesus Christus als den Herrn nach seinem Willen. Die Gemeinde, die Jesus Christus als Herrn anerkennt und bekennt, verherrlicht dadurch in der höchstwürdigen, ja in der allein möglichen, in der seit Ostern allein wohlgefälligen Weise Gott als den Vater Jesu Christi, des Herrn. Denn Gott-Vater unseres Herrn Jesu Christi ist für Paulus der einzig in Betracht kommende Anruf (nicht Name!) für den lebendigen, allein wahren „Gott". Seitdem er an Jesus und sein Ostern glauben mußte, durch Gottes Offenbarung.

Die Bekenner rufen: Herr ist Jesus, nicht um Jesus anzubeten, sondern weil dieser Ruf sie rettet und als Herrnbekenner des Heils teilhaftig macht.

Es erfüllt sich an ihnen: „wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet werden. (Rö 10, 9).

Wer all den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. (Rö 10, 13 = Joel 3, 5).

Die Philipper wissen aus der Predigt des Paulus von diesem dankenden Anbeten im Namen Jesu und diesem

Sich-Bekennen zu Jesus Christus als dem Herrn, was ja im Grunde eins ist und was alles zur Herrlichkeit und Verherrlichung Gott-Vaters geschieht. Die Philipper wissen, daß darnach der Sohn und Herr alles Gott-Vater übergeben wird, zuletzt sich selbst, auf daß Gott sei alles in allem. Aber Paulus brach hier ab mit dem letzten menschlichem Bild und Geschehen.

Das ist in der wiedergeformten Urgestalt von Philipper 2 der in der gottgewollten und gottgewirkten Heils-Geschichte vollendete Glaube des Paulus, daß Jesus, auf Erden einst Mensch und Messias, seit Ostern durch Gottes Tat für Paulus, für alle glaubenden Wesen, für Gottes heiliges Volk, nunmehr ist „Herr".

G. Das Verhältnis des A-Textes und des M-Textes zum Corpus Paulinum.

35. Paulus-Parallelstellen zum Urtext des Paulus Phil 2,5.8—11 [A-Text].

Der Gedanke von Phil 2,8, daß der von Gott auf Erden Ausgesandte gehorsam den in Erniedrigung führenden, aber ihm bestimmten Weg in den Tod ging, begegnet uns, freilich in anderer Verbindung, Rö 5,6: „Denn der Messias ist, da wir noch schwach waren zur (bestimmten) Zeit für Gottlose gestorben. Denn kaum stirbt jemand für einen Gerechten; denn für das Gute wagt vielleicht noch jemand zu sterben". Daß hier überhaupt nicht an Präexistenz des Christus gedacht ist, darauf ist bereits hingewiesen worden (FEU VI S. 125). Die Gehorsamstat des Gekreuzigten war — Phil 2,8 wie Rö 5,6 — keine Wissenstat des Präexistenten, sondern die Glaubenstat des Sohnes, der sich dem Vaterwillen in blinder Treue bis in den Tod ergab und hingab.

Der für Phil 2,8 entscheidende Grundgedanke, daß der geschichtliche Jesus dem Willen des Höchsten gehorsam sein sollte und gleichzeitig ungerechtem Todesgeschick untertan sein mußte, findet sich ähnlich an den beiden Stellen Gal 4,4 und Rö 8,3:

„Gott entsandte seinen Sohn, der geboren war von einem Weibe und untertan war dem Gesetz, damit er die unter dem Gesetz loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfingen" (vgl. FEU VI S. 53ff. und S. 58).

„Gott hat, dadurch daß er seinen Sohn sandte, in Sündenfleischesgleichheit und um der Sünde willen, gerichtet die Sünde im Fleische" (vgl. FEU VI S. 95ff. und S. 98).

Das heilsgeschichtliche Hervorheben des bejahten Niedrigseins und Niedrigwerdens Jesu in seiner irdischen

Existenz teilt Phil 2,8 mit 2. Kor 8,9: „Ihr kennet ja die Wohltat unseres Herrn Jesus Messias, daß er um euretwillen ein Armer war, da er doch reich war, damit ihr durch seine Armut reich wäret“ (vgl. FEU VI S. 87 ff. und Rö 10,12).

Rö 5 hat für Paulus als Grundlage und Voraussetzung die in Phil 2 gerühmte Gehorsamsleistung Christi: „Sind doch die vielen gestorben durch den Fall des Einen [= Adam], so hat sich die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des Einen Menschen Jesus Christus noch ganz anders an den Vielen reich erwiesen. — Nämlich wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen als gerecht hingestellt werden ... Damit, wie die Sünde im Tode geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigen Leben durch Jesus Christus unsern Herrn“ (Rö 5, 15. 19. 21).

Die Vorstellung von dem heilsgeschichtlich notwendigen Gehorsam in Phil 2,8 scheint mir ferner eine bemerkenswerte Parallele, Anwendung und Weiterführung in Rö 6,16 zu haben, wo Paulus sagt:

„Wisset ihr nicht, daß, wenn ihr euch einem hingebet als Knechte zum Gehorsam, ihr dessen Knechte seid, dem ihr gehorcht, sei es der Sünde zum Tode, oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit? Gott sei aber gedankt, daß ihr Knechte der Sünde gewesen seid, aber nun gehorsam geworden von Herzen dem Vorbilde der Lehre, welchem ihr ergeben seid.“

Das Sehnsuchts- und Hoffnungs-Bild des Paulus von dem Parusie-Bekenntnis nach dem Siege des Herrn Phil 2, 10—11 hat seine Parallele in dem Pauluswort Rö 14,10—12: Wir werden ja alle vor dem Richtstuhle Gottes stehen, wie geschrieben steht: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir wird sich beugen jedes Knie und jede Zunge wird (vor) Gott bekennen“ (Jes 49,18; 45,23). So wird also ein jeder von uns für sich selbst Rechen-

schaft geben [vor Gott]. Zu unrecht spricht Lietzmann von einem Gegensatz: „Diese Phil 2,10—11 auf Christus gedeutete Stelle wird hier auf Gott bezogen. Vgl. II. Cor 5,10“ (Römerbrief 1928³ S. 117). Denn die Kniebeugung gilt auch Phil 2,10 Gott, und nicht Christus, und das Bekenntnis vor dem lebendigem Gott, vor Gottes[1]) Richterstuhl umfaßt Rechenschaft (Rö 14, 12) wie Herrschaftsbekenntnis zu Christus im Gericht (Phil 2,10—11). Letzteres im Sinn von Rö 10,9: „Denn wenn du mit deinem Munde Jesus als Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du errettet werden“. Der Gläubige glaubte und bekannte dies vorweg. „Dies ist das Wort vom Glauben, welches wir predigen“ (Rö 10,9a).

Endlich bildet Rö 15,1—12 mit dem Hinweis auf das Vorbild des demütig dienenden Messias eine deutliche, sachliche Parallele zu Philipper 2.

Der von Paulus herrührende A-Text hat nicht nur diese sachlichen Parallelen in dem übrigen genuinen paulinischen Schrifttum, sondern zeigt auch stilistisch paulinisches Gepräge, was bereits allgemein anerkannt ist.

Das ἐταπείνωσεν (2,8) begegnet uns nicht weniger als dreimal in persönlicher Anwendung auf Paulus:

Phil 4,12 οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν ich verstehe mich darauf, auch erniedrigt zu werden, ich verstehe mich darauf, auch Ueberfluß zu haben.

2. Kor 11,7 ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, ὅτι δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν; Oder tat ich Sünde, wenn ich mich selbst erniedrigte, damit ihr erhöht würdet, daß ich umsonst Gottes Evangelium euch verkündigte?

---

[1]) Im zweiten Korintherbriefe ist 5, 10 in der handschriftlichen Ueberlieferung ausschließlich, und ebenso bei Polykarp Phil 6,2, vom Richterstuhl des Messias die Rede: „Wir müssen doch alle offenbar werden vor dem Richtstuhl des Messias, damit ein jeder sein Teile vom Leibesleben her abbekomme, wo seine Taten hingingen, es sei gut oder böse.“ Vgl. hierzu 1. Kor 4,5, wo Christus das Gericht abhält und Gott Lob und Lohn spendet; s. C. Teichmann: Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896, S. 76 und Windisch, 2. Kor, 1924, S. 170 ff.

Drittens 2.Kor 12,21: (φοβοῦμαι γὰρ) μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς. Denn ich befürchte, daß, wenn ich wiederum komme, mich mein Gott demütige in Bezug auf euch.

Ὑπήκοος vgl. 2. Kor 2, 9.

Μέχρι θανάτου vgl. Phil 2, 30, wo Paulus von Epaphroditus berichtet: μέχρι θανάτου ἤγγισε vgl. ferner Rö 5, 4; 15, 19.

Ὑπερυψοῦν ist Hapaxlegomenon bei Paulus,
wie ὑπερφρονεῖν nur Rö 12, 3.
Vgl. ὑπερπερισσεύειν Rö 5, 20 und 2. Kor 7, 4
und ὑπερνικᾶν nur Rö 8, 37.
ὑπερεντυγχάνειν nur Rö 8, 26.
ὑπερεκτείνειν 2. Kor 10, 14
ὑπεραίρεσθαι 2. Kor 12, 7 (zweimal) und 2. Thess 2, 4.
ὑπεραυξάνειν 2. Thess 1, 3.
ὑπερβαίνειν 1. Thess 4, 6.
ὑπερβάλλειν 2. Kor 3, 10; 9, 14.

Paulus liebt solche Steigerungen und Bildungen.

Χαρίζεσθαι zehnmal bei Paulus,
vgl. Rö 8, 32: πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;

Ἐπουράνιος vgl. 1. Kor 15, 40 (zweimal) 48. 49.
Ἐπίγειος vgl. 1. Kor 15, 40 (zweimal); 2. Kor 5, 1; Phil 3, 19.
Ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός vgl. Rö 10, 9 ff.; 1. Kor 8, 1 und 12, 3.

Anschauungsweise und Sprache des A-Textes sind offenkundig paulinisch.

36. Das Fehlen von echten Paulus-Parallelstellen zu dem marcionitischen Mythos-Satz Phil 2, 6—7 (M-Einschub).

Der von Marcion herrschende M-Einschub hat nicht paulinisches Gepräge. Weder sachlich noch stilistisch. Sachlich finden wir die gleiche Anschauung nirgendwo in dem umfangreichen echten Schrifttum des Paulus. Stattdessen tritt uns dort die andersartige heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des geschichtlichen Paulus entgegen, wofür ich auf meine Monographie: Mensch und Messias verweisen kann.

Auch stilistisch ist der M-Einschubtext ein Fremdkörper. Die marcionitischen Stichworte sind nichtpaulinisch und selbst noch in dem überlieferten und redigierten Corpus Paulinum des zweiten Jahrhunderts auffallend isoliert.

Μορφή kommt außer zweimal im M-Einschub (2,6 und 7) sonst nie im Corpus Paulinum vor. Paulus gebraucht das Wort εἰκών: Rö 1,23; 8,29; 1. Kor 11,7; 15,49 (zweimal), 2. Kor 3,18; 4,4.

Δοῦλος gebraucht Paulus oft, aber fast stets von dem Christen als Knechten Christi, nie von Christus selbst!

Ὁμοίωμα steht viermal im überlieferten Römerbriefe: 1,23; 5,14; 6,5 und 8,3 wo es, wie FEV VI S. 98 ff. gezeigt, stets Gleichheit bedeutet und bedeuten muß, aber nie Aehnlichkeit, wie es dem Sinn und der Tendenz des M-Einschubs entspricht.

Σχῆμα begegnet uns bei Paulus nur 1. Kor 7,31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, (vgl. Rö 12,2), wo es sicher in anderem Sinne gebraucht wird, m. E. in dem Sinne: die Rolle dieser Welt ist ausgespielt (vgl. Joh. Weiß, 1. Kor S. 201 und die deutliche Parallele kurz vorher 7,29: ὅτι ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν).

Auch κενοῦν steht in ähnlicher Weise sachlich isoliert. Bei Paulus bedeutet es Rö 4,14; 1. Kor 1,17; 9,15 und 2. Kor 9,3 stets: zunichte machen, und nicht: entleeren, im Sinne von Phil 2,7.

Ἁρπαγμός ist bekanntlich Hapaxlegomenon im Neuen Testament.

Ἡγεῖσθαι begegnet uns bei Paulus 2. Kor 9,5; Phil 2,3; 2,25; 3,7; 3,8 (zweimal); 1. Thess 5,13 und 2. Thess 3,15.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß der M-Text unpaulinisch ist. Meist sind es fremde Worte, die Paulus nicht kennt, weil der Inhalt des M-Einschubs dem geschichtlichen Paulus fremd war und darum später nicht „paulinisch" ausgedrückt werden konnte. Wo daneben Worte vorkommen, die auch Paulus braucht, haben sie anderen Sinn und sind also eigentlich auch dem geschichtlichen Paulus fremd.

Der M-Text ist also deutlich unpaulinisch. Nach Sinn und Stil ist der M-Einschub ein Fremdkörper im echten Paulus-Text.

37. Paulinische und deuteropaulinische Parallelstellen in marcionitischer Exegese und in ihrer Bedeutung für Marcions Mythos-Satz Phil 2, 6—7 (M-Einschub)

Wir wiesen in den beiden vorhergehenden Abschnitten zunächst die Paulinizität von Phil 2, 5. 8—11 nach und dann die Nichtpaulinizität des M-Einschubtextes Phil 2, 6—7. Die naheliegende Frage: warum gestaltete der Interpolator seinen Einschubtext nicht paulinischer? beantworten wir zunächst dahin, daß die neue Auffassung dem Paulus fremd war, also auch seinen echten Briefen und deren christologischem Wortschatze. Ferner war der Interpolator Marcion des guten Glaubens, daß der Inhalt des M-Textes paulinisch sei. Von dem Autor-Sinn der Paulustexte führt keine Brücke zu dem Inhalt des M-Textes. Aber Marcions Exegese und Sinngebung paulinischer und deuteropaulinischer Parallelstellen bilden das Fundament des marcionitischen M-Textes. Für Marcion waren Kolosserbrief und Laodizäerbrief [= „Epheserbrief"] mitsamt ihrer Präexistenz- und Kreations-Christologie (vgl. FEU VI S. 13 ff.) ebenso sehr paulinisch wie der Galaterbrief.

Für Paulus ist das Evangelium verdeckt bei denen, die verloren werden, „in denen der Gott dieser Welt den Sinn der Ungläubigen geblendet hat, daß kein Strahl dahin dringt von dem leuchtenden Evangelium der Herrlichkeit des Christus, der da ist das Ebenbild Gottes: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ". Tertullians Rabulistik (Adv. Marc. V 11) wie die gleichlautende Sophistik des Irenäus (Adv. haer. VII, 7), wonach „dieser Welt" nicht zu „Gott" sondern zu „Ungläubigen" gehören soll, lassen deutlich erkennen, wie sehr Marcion hier seine Christologie bestätigt fand und wie geschickt er diese Stelle 2 Kor 4, 4 verwertete. Er deutete sie präexistentiell. Im Sinne von Kol 1, 15, wonach ihm derselbe Paulus das Gleiche von dem prä-

existenten Christus aussagte: der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Die Fortsetzung: „Erstgeborener aller Schöpfung“ konnte Marcion, der Bekämpfer des jüdischen Schöpfergottes und der Hasser des schlechten Schöpfungswerkes, nicht unverändert lassen. Sein „Paulus“ schrieb: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων. So berichtet Tertullian (V, 19) und fragt grimmig: „‚Et ipse est ante omnes'. quomodo enim ‚ante omnes‘, si non ante omnia?“ (vgl. Harnack, Marcion 1924², S. 122). Für Marcion ist Christus der Präexistente in Gottes Sphäre, ja „der Erste von allen“ himmlischen Wesen! Wir sehen an diesem klassischen Beispiel marcionitischer Textänderung im Sinne paulinischer „Rekonstruktion“ die naive Sicherheit und dogmatische Deutungsweise des Präexistenz-Christologen Marcion.

Unverändert ließ Marcion 1 Kor 11, 7: „Der Mann braucht das Haupt nicht bedeckt zu haben, weil er Bild und Ehre Gottes ist.“ Diese Wendung: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων erinnert an Marcions Text Phil 2, 7: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Für Paulus ist es charakterisch, daß er noch die gleiche ehrenvolle Bezeichnung für den Mann unbefangen gebrauchte, die erst später für Christus reserviert wurde.

Lehrreich ist der marcionitische Text von 2 Kor 3, 18: Der Herr ist der Geist; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir aber, die wir schon mit aufgedecktem Angesicht uns Christus beschauen, werden in dieses selbe Bild verwandelt von der Herrlichkeit des Herrn zur Herrlichkeit, als vom Herrn der Geister aus. (2 Kor 3, 18).

Nach Tertullian (V, 16) strich Marcion das „alte“ vor „aber“, fügte „schon“ hinzu, änderte: „die Herrlichkeit des Herrn“ in: „Christus“, fügte zu: Herrlichkeit „des Herrn“ und zu „Herrn“ den Plural: „der Geister“ (vgl. Harnack, M. S. 99 ff.).

Diese Aenderungen Marcions zeigen an, daß der nichtpräexistentielle Paulustext ihm fremd blieb. Das Bild des Präexistenten ist das Sehnsuchtsbild seiner Jenseits-Frömmigkeit. Er will schauen und verwandelt werden.

Von hier aus versteht man erst Marcions Aenderung von 1 Kor 15,49: „Wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so laßt uns tragen das Bild des Himmlischen." (Text. V,10 „portemus" statt „portabimus", vgl. Harnack, M. S. 94*). Schon auf Erden sind die Gläubigen der Herrlichkeit des Herrn teilhaftig und darum der Zukunft gewiß.

Eine wichtige Parallele zu Phil 2,5,8—11 ist die aus einem anderen Philipperbriefe stammende Parallele Phil 3, 21: „Christus, der verwandeln wird den Leib unserer Erniedrigung zur Gleichgestaltung mit dem Leib seiner Herrlichkeit, nach der Kraft, mit der er auch kann alles ihm untertan machen."

Eine indirekte Parallele zum M-Text bietet das Marcion hoch willkommene Pauluswort 2 Kor 11,14: „Denn der Satan selbst nimmt die Maske eines Engels des Lichtes

αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.

das Tertullian (V,12) ausdrücklich bezeugt.

Vielleicht entnahm Marcion aus diesem μετασχηματίζειν (vgl. 1 Kor 4,6, 2 Kor 11,13.14.15, Phil 3,21) seine σχῆμα-Auffassung, die er auch auf Christus anwandte. In der Maske eines Menschen überwindet und bindet der herabgestiegene Christus in Marcions Christologie den Herrscher dieser Welt mit seinem eigenen Gesetz.

Marcion las in paulinische und deuteropaulinische Stellen seinen Christus-Mythos hinein, der für ihn eine Antithese zum Luzifer-Mythos darstellt: Marcions präexistenter Christus hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub, sondern erniedrigte sich zu dem Menschähnlichsein. Für ihn war die im Text des Paulus erwähnte „Erniedrigung" die Erniedrigung des Präexistenten, und nicht die des geschichtlichen Jesus auf Erden, welche Exegese er ablehnte und ausschließen mußte. Darum erläuterte er das Sicherniedrigen des für ihn wie bei „Paulus" präexistenten Christus epexegetisch durch den Mythos-Satz, in dem kein Wort zu viel oder zu wenig steht, sobald man die Notwendigkeit und die Tendenz dieser Erläuterung und Paraphrase vom Standpunkte der marcionitischen Christologie aus erfaßt hat.

H. Aus der Geschichte der Exegese von Phil 2.

38. Positive Ansätze in der wissenschaftlichen Exegese von Phil 2: Baur, Holsten, Hoekstra, Pfleiderer, Berlage, Weiße, Delafosse, Kattenbusch 1845—1903.

Heute orientieren, neben Baur, Holsten, Hoekstra, Pfleiderer, Berlage, Weiße, Delafosse, am besten über die Exegese von Phil 2,1—11 die Monographien von Loofs und Schumacher. Das Hallenser Programm A. Tholucks: Disputatio christologica de loco Paul. ep. ad Phil C. II, 6—9 (1848, 22 S.) ist veraltet und war schon damals dürftig und ungenau. Von älteren Kommentaren nenne ich A. G. Hoelemann (1839) S. LIV—LIX und S. 121—160 und A. H. Franke (1886) S. 89 Anmerkung. Von Monographien nenne ich außer den unten angeführten Arbeiten Ernestis und Baurs: Willibald Grimm: Ueber die Stelle Philipper 2,6—11 (ZwTh 1873 S. 33—59). Wilh. Weiffenbach: Zur Auslegung der Stelle Philipper II,5—11. 1884. 78 S., M. R. Engel: Bemerkungen zu Phil 2,5—11 (1887 Greiz, Gym. Progr. 23 S.) und J. Kögel: Christus der Herr (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 12,2) 1908.

In seinem „Paulus“ (1845, S. 458 ff.), in den Theol. Jahrbüchern VIII, 1849, S. 502—516 und dann nochmals (XI, 1852, S. 133—144) bestritt F. Chr. Baur die Paulinizität von Phil 2,6 f. wegen des gnostischen Gehaltes. „Den Ausdruck ἁρπαγμός kann ich freilich nicht als einen gnostischen nachweisen“ (XI, S. 142). Aber gegen Ernestis Widerspruch und Erklärungsversuch aus Gen 3,5: ἔσεσθε ὡς θεοί = Eritis sicut Deus (Theol. Stud. u. Krit. 1848, S. 858—924, vor allem S. 889 ff. und 1851, S. 595—632) blieb Baur dabei: „Es läßt sich nicht verkennen, daß der ἐν μορφῇ θεοῦ präexistierende und nicht den ἁρπαγμός als Weg zum εἶναι ἴσα θεῷ wählende, sondern in die ganze Reihe jener notwendigen Vermittlungsmomente eingehende Christus ganz nach der Analogie eines gnostischen Aeon dargestellt ist, mit welchem er sogar das Doketische der menschlichen Erscheinung deutlich genug teilen muß. Was man auch sagen mag, ein nur ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος und nur σχήματι

εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ist kein wahrer und wirklicher Mensch“ (XI, S. 143/4).

So nahe kam Baur hier Marcion.

Warum traf er nicht auf Marcion, sondern blieb in der Sphäre der Gnostiker? Weil Baur als Hegelianer selbst Gnostiker war.

In seinen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ 1864, S. 265 ff. wie in seinem „Paulus“ (II,², 1867, S. 51—59) beharrte Baur bei diesem Standpunkt und leugnete vor allem darum die Echtheit des Philipperbriefes. Baur deutete Phil 2,6 gnostisch und nicht marcionitisch. Ich meine nicht, daß Baur richtig sah, aber immerhin wird man auch gegen Harnacks Apologie (Neue Studien zu Marcion TU 44,4, 1923, S. 2 ff.) fragen müssen: hat Marcion gnostische Gedanken paulinisiert oder alttestamentliche Gedanken (der Genesis-Deutung) paulinisiert, in Verbindung mit der deuteropaulinischen Kreations-Christologie von Kol-Eph (vgl. Eph 3,9 ff.)? Wieweit war bezw. blieb Marcion „Gnostiker“?

Nach Baur kritisierte C. Holsten am schärfsten den Philipperbrief in einer 263 Seiten umfassenden Untersuchung (Jahrb. f. prot. Theol. 1875, I, S. 425—495 und 1876, II, S. 58—165 und S. 282—372. Phil 2,5 ff. hat für ihn den Sinn: „Das sei in euch die innere Gesinnung, was auch in Christo Jesu (die innere Gesinnung war), der, während er in Gottes Gestalt da war, nicht als ein (einem Andern etwas) Rauben erachtete das Gott gleiche Sein, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtes Gestalt annahm, indem er in Menschenabbildsform geboren ward, und nachdem er in äußerer Daseinsweise als ein Mensch war erfunden worden, erniedrigte er sich selbst, indem er gehorsam ward bis zum Tode, bis zum Kreuzestode.“ (S. 448/9.)

Mit Recht betont Holsten, daß „durch die Stellung der Negation vor ἁρπαγμόν und nicht vor ἡγήσατο das Wort ἁρπαγμός gegensätzlich das ganze Ton- und Gedankengewicht erhält = das gottgleiche Sein erachtete er nicht als ein Rauben, ein gewalttätiges Entreißen (sondern als ein anderes Tun), d. h. er erachtete, daß das gottgleiche Sein nicht als ein Rauben sich betätige, sondern als ein anderes Tun“ (S. 449).

In seiner Kritik der Christologie des Briefes (II, 123 ff.) weiß Holsten, daß für den geschichtlichen Paulus „nur die drei Momente der Sendung, des Todes, der Auferstehung von Bedeutung sind" (S. 133). Nun ist es ungemein bedeutsam, daß Holsten fühlt, daß hier ein Pauliner und doch nicht Paulus spricht, ohne daß er an Marcion zu denken wagt: die ganze Stelle „enthält eine Vorstellung von Messiaspersönlichkeit und der Entwicklung ihres Messiaslebens, welche trotz der fast durchweg neuen und einzigartigen Ausdrucks- und Vorstellungsformen durchaus auf dem Boden des Bewußtseins des Paulus steht. Daß der Messias als persönliches Subjekt und als ein himmlisches Wesen präexistiert, ist hier das Entscheidende." (S. 141.) Weil der Autor von Phil 2,5f. die bei Paulus vorhandene „Menschheit der präexistenten Messiaspersönlichkeit" aufgegeben habe, so sei „dies ein entscheidender Beweis, daß das Messiasbild unserer Stelle nicht aus dem Bewußtsein des Paulus entsprungen ist" (S. 142). Holsten fährt fort: „Und dieser Beweis wird dadurch vervollständigt, daß nun an die Stelle dieses ausgelöschten Zuges ein anderer getreten ist, der außerhalb des Bewußtseins des Paulus liegt und einer nicht paulinischen und späteren Gestaltung des präexistenten Messiasbildes im urchristlichen Bewußtsein angehört, die Vorstellung des präexistenten Messias als einer Engelpersönlichkeit in einer Form, wie sie ihre Parallele im Hebräerbrief und etwa der Apokalypse hat" (S. 142).

Wie Baur hat auch Holsten das Unpaulinische und „Gnostische" in Phil 2,6ff. empfunden und scharf herausgearbeitet.

Der Dritte ist S. Hoekstra. Ueber dessen scharfsinnige, alle Zweifel zusammenfassende Studie: Over de echtheid van den brief aan de Philippensen (Theol. Tydschr. IX, 1875 p. 416—479) hat Holsten sehr sachlich, aber ablehnend referiert. „Ferner gründet Hoekstra die Unechtheit des Briefes auf seine mit Paulus streitenden christologischen Vorstellungen (p. 462—470). Er sucht durch Deutung von 2 Kor 8,9; 1 Kor 8,6; 1 Kor 15,47 und sonst nachzuweisen, daß Paulus die Präexistenz des Messias

nicht gekannt habe. Die Stelle 2,6 selbst faßt er durch Verknüpfung der Ausdeutungen von Baur und Ernesti als eine gnostisch klingende Anpassung an die Geschichte des Sündenfalls, die auf eine Parallele von Christus und Adam führe, wie sie dem Paulus völlig unbekannt sei. Man müsse in der Tat ganz die gnostischen Ideen des Verfassers über Christus besitzen, um sie auf eine solche Weise antitypisch in der Paradiesesgeschichte zu finden." (S. 362.)

O. Pfleiderer stand lange dem Text von Phil 2,6 f. konservativ gegenüber (ZwTh 1871, S. 502 ff., Paulinismus 1873, 1890 [2], Urchristentum 1887), bis der gnostische Mythos ihn zu der Vermutung führte, daß „V. 6 f. eine spätere Einschaltung in den echten Paulusbrief sei" (Urchr. 1902 [2] I, S. 230).

Carl Clemen lehnte 1894 in seinem Bericht (Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, S. 137) Brückners Meinung ab, ebenso die philologischen Vorschläge Nabers (Mnemosyne 1877, S. 102) und Berlages (Theol. Tydschrift 1880, S. 80—84, vgl. ferner 1885, S. 479—487), in Vers 6 „statt ἁρπαγμὸν πρᾶγμα zu konjizieren, was keinen erträglichen Sinn gibt".

Ernsthafter ist Chr. H. Weißes Textreinigung: er streicht in Vers 6: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und in Vers 7: μορφὴν δούλου, sodaß sein Paulustext [1]) schließlich lautet:

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχον, οὐκ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο,
ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ.

Weißes Stilgefühl hat Störendes richtig empfunden, trotz seiner eigenen von Hegel beeinflußten Christologie, welcher der Grundgedanke willkommen war. Er sah, daß eins der beiden Verben: ἐκένωσεν oder ἐταπείνωσεν ursprünglich gefehlt haben muß.

Nicht ohne Willkür verfährt Delafosse (Joseph Turmel). Er hat in seiner Analyse des Philipperbriefes (Les Ecrits de Saint Paul III L' Epître aux Philippiens, Paris, 1928) den Doppelcharakter der Gesamtstelle und ihre marcionitische Bedingtheit erkannt: „Il existe donc, depuis les environs de 130, deux christologies rivales qui se disputent la conscience chrétienne. Disons maintenant que toutes

[1]) Beiträge zur Kritik der paulin. Briefe, ed. Sulze. 1867. S. 54.

deux se sont donné rendez-vous dans l'oracle II, 1—11 et que l'amalgame qui en est résulté a tout embrouillé. Si, par la pensée, nous les séparons, tout s'éclaire. Le Christ qui n'a pris que les apparences de l'humanité, qui par conséquent est spirituel, c'est le Dieu bon de Marcion. Le Christ qui, en récompense de son dévouement pour les hommes, a été ‚élevé' et établi maître du monde par Dieu, c'est le Christ catholique". (p. 29). Der marcionitische Jünger und Herausgeber schrieb u. a. um 140 (p. 19) den marcionitischen Grund-Text Phil 2,1—8, wobei nur Vers 6 in der ursprünglichen, marcionitischen Textform anders als im Textus Receptus lautete: Lui qui, étant Dieu, n'a pas considéré sa divinité comme une proie dont on refuse de se dessaisir. (p. 29). Die Verse 9—11 sind nach Delafosse Zusätze der katholischen Redaktion (p. 19, 29 und 138), zwanzig Jahre später, wobei Vers 6 katholisch korrigiert wurde.

Die scharfsinnige Logik des Franzosen charakterisiert mit schneidender Schärfe die Widersinnigkeit des Textus Receptus, bei dem sich noch so viele Exegeten ahnungslos beruhigen, trotz ihrer zum Teil ratlosen Exegese. Aber die positive, paulinische, und nicht marcionitische Grundschicht des Mahntextes hat Delafosse völlig verkannt, am meisten für die Verse 9—11, sodaß Aeltestes für ihn zum Letzten wird. Seine Arbeit ist auch hier Konstruktion eines logischen Rahmens, dessen Inhalt nicht das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit darstellt.

Für Kattenbusch, den geschichtlich denkenden Exegeten und Systematiker, stand noch 1900 bei Paulus „der Präexistenzgedanke fest" (D. Apost. Symbol, II S. 575 ff). Nicht mehr 1930: „Jesus war als Messias schon auf Erden wesenhaft, was er doch durch die Auferstehung und Erhöhung, im Himmel erst in ‚Vollendung' ist" (Theol. Stud. u. Krit. 1930 S. 468 ff.); „man sieht, daß Paulus bei dem, was Christus ‚ist' und wir ‚werden', an nichts anderes Wesenhaftes als das πνεῦμα denkt" (S. 469).

Die älteste Pneuma-Christologie bedeutete sachlich ebenso die Ablehnung der Vorstellung persönlicher Präexistenz Jesu.

39. Ökumenische Exegese über Phil 2,5—11 auf der ost-westlichen Theologenkonferenz in Novisaa August 1929.

Die Ost-westliche Theologenkonferenz in Novisad vom 3. bis 10. August 1929 hatte den Philipperbrief als Thema. Die christologische Stelle 2,5—11 behandelten drei Referenten: K. Beth, N. Glubokowsky und Clavier. Beth meint: „Paulus schließt ein ‚Fleischwerden' im wörtlichen Verstande aus ... Der Apostel wählt Ausdrücke, mit denen er nie sagt, daß Christus nach seiner Kenose ein Mensch war, sondern er spricht von der Annahme einer fleischartigen Erscheinungsweise, eines σχῆμα, dem zufolge er den Menschen wie ein Mensch erschien." (Theol. Blätter, Nov. 1929, Sp. 276) „Diese Selbstbewegung Gottes zur Menschheit ist es, die der Apostel Paulus schildert in seinem evangelium exinanitionis (Sp. 277). Die ganze Geschichte Gottes, das Leben Gottes, sofern es Welttätigkeit ist, verläuft in Selbstentäußerung" (Sp. 276), meint der Exeget Beth.

In dem Referat Glubokowskys sah der dritte Referent Clavier „das Musterbeispiel einer dogmatisch bestimmten Exegese" (Sp. 281). Glubokowsky begann mit dem warnenden Hinweis: „Die schwerste Stelle des N. T., die, weil sui generis, eine crux interpretum ist, hat eine in sich sehr widerspruchsvolle, kaum zu bewältigende Literatur hervorgerufen. Die Dogmatik verschlingt dabei vielfach die Exegese. Und der Mensch wird das Maß aller göttlichen Dinge" (Sp. 277). Wohltuend ist sein Erinnern: Pauli „Hörer und Leser waren ja keine ‚gelehrten Spezialisten oder Mitglieder hoher Konferenzen', sondern in ihrer Mehrheit neu bekehrte Einfältige (vgl. 1. Kor 1,26 ff.)" (Sp. 277).

Aber bald darauf berichtet und behauptet er „daß der heilige Apostel Paulus in Phil 2,5—11 allumfassend und allseitig das ganze Erlösungswerk Gottes entworfen habe", und bekennt sich zu den Worten des russisch-orthodoxen Exegeten und Bischofs Theophan Goworow: „‚Das Dogma von der Fleischwerdung und Erlösung und von der Person Jesu Christi als des Gottmenschen ist hier so

genau gezeichnet, daß allein diese einzelne Stelle alle Häretiker, die in dieser Beziehung gesündigt haben, vernichtet'. Allerdings hat es in der damaligen Gemeinde von Philippi solche Häretiker nicht gegeben. Die Worte des Apostels erstrecken sich aber auf die später in der Kirche kommenden Probleme" (Sp. 278). Wohl bis zur wissenschaftlichen Theologenkonferenz in Novisad, auf der 1929 solche ökumenische Exegese sich breit machen konnte.

„Wie die christologische Konzeption, mit der der Apostel an seine Gemeinde einen Appell richtet, im einzelnen ausgesehen hat, wissen wir nicht" (Sp. 278). „Wie sieht die vorweltliche Existenz Christi aus? Sie ist dem Zustand der Gottheit adäquat, eine göttliche Art des Seins" (Sp. 280).

Beherzigenswert für viele Theologen, die es angeht, ist seine Bemerkung zu den scharfen Streitigkeiten über den „Sinn des ἁρπαγμός, die mit minutiöser Schulparteilichkeit und skrupulosem Dogmatismus geführt worden sind. Gewiß bedeutet dieser Terminus manchmal verdiente ‚Belohnung', erworbene ‚Prämie', die geeignet, legitim und würdig ist. Aber dieser Gebrauch ist so selten, daß die Gelehrten gezwungen sind, ihn archäologisch aus verstreuten Unica auszugraben. Wie hätten die Philipper davon ohne eingehende Belehrung wissen sollen, zumal da dies alles mit großen gedanklichen Schwierigkeiten verknüpft ist" (Sp. 279). Leider geschieht diese väterliche Warnung an die suchenden Gelehrten vom sicheren Port dogmatischen Erbgutes und Besitzes aus. Von dieser Höhe dekretiert Glubokowsky: „Für Paulus und seine Gemeinde war es eine unerschütterliche Tatsache, daß Christus nach seiner Fleischwerdung ein menschliches Dasein realiter hatte und daß sein göttliches Dasein ebenso realiter bestand" (Sp. 280). Paulus war eben griechisch-katholisch und treuer Vertreter der orthodoxen Zweinaturenlehre von Chalcedon! Das soll eben der Sinn von Phil 2,5—11 sein! Dabei bezeichnet sich Glubokowsky als „biblischen Realisten" (Sp. 283) und gilt „als der gefeiertste Gelehrte der russisch-orthodoxen Kirche", wie die „Theol. Blätter" anschließend versichern (Sp. 283), übrigens im Einklang mit

dem römisch-katholischen Urteil Haase's in der RGG[2] Bd. II Sp. 1250. „Nach der Meinung des Berichterstatters" (K. L. Schmidt-Bonn) „kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das Glubokowsky'sche Referat einen *Höhepunkt* unserer ost-westlichen Theologenkonferenz bedeutete" (Sp. 283). Der *Bericht* K. L. Schmidts läßt mich an dem wissenschaftlichen Recht dieser seiner *Meinung* zweifeln.

Prof. Clavier aus Montpellier behandelte eingehend die Präexistenz: „Aus der Lage des Paulus und der seiner Gemeinde ergibt sich, daß in unserem Abschnitt von der Präexistenz die Rede ist. Einzelheiten, die uns verborgen sind, setzt der Apostel bei seinen Gemeinden voraus". Clavier weiß um die spätere Entstehung der Präexistenz-Vorstellung. „Aus der synoptischen Tradition kann die Auffassung von der Präexistenz Christi nicht stammen, eher aus dem zeitgenössischen Judentum, das den Messias als präexistenten kennt. *Dagegen findet sich die Kenntnis einer Kenose des präexistenten Messias weder in der at. kanonischen noch in der apokryphen oder pseudepigraphischen Literatur.* In der Umgebung des Urchristentums ist der hermetischen Literatur die Anschauung von der Kenose eines göttlichen Wesens geläufig. Sollte Paulus unmittelbar von dort her beeinflußt sein? Schon wegen der kaum möglichen Datierung der hier in Betracht kommenden Schriften hat das seine besondere Schwierigkeit" (Sp. 282).

Ich bin nicht dieser Meinung Claviers, die irrtümlich die Präexistenz-Vorstellung bei Paulus voraussetzt, aber ich freue mich dieser besonnenen wissenschaftlichen Stellungnahme für 1929 auf der ökumenischen Konferenz.

Clavier stellt die katholische These über die Natur Christi dar: „man schiebt hier dem Apostel Paulus dieselben philosophischen Regeln und denselben metaphysischen Rahmen unter wie den Theologen von Nicäa" (Sp. 282). Aber Paulus hat keine Spekulation über οὐσία, wie Nicäa und Athanasius.

Die arianische These sieht nach Clavier in Christus „eine Art Demiurg, dem seine Erniedrigung die Apotheose eingebracht hätte" (Sp. 282). „Der Christus des Paulus"

— lies Marcions! — „wie der des Arius und der Gnostiker würde also ein Mittler zwischen Menschheit und Gottheit sein: weder Gott noch Mensch“ (Sp. 282). Clavier wehrt ab: „Die Meinung des Apostels scheint aber eine ganz andere zu sein“ (Sp. 282).

Die Richtung des paulinischen Denkens „scheint durchaus nicht die des Arius zu sein“, — worin Clavier Recht hat — „aber auch nicht ganz die des Athanasius“ (Sp. 282/3). Im Gegenteil, noch weniger! Clavier erklärt und vergleicht leider vom 4. Jahrhundert aus, statt vom 2. Jahrhundert; statt von Marcion her von Arius aus.

Die Unterbewertung des wissenschaftlichen Referates Claviers zugunsten des orthodoxen Referates Glubokowskys ist zweifellos eine geschickte journalistische Leistung, entspricht aber sachlich nicht den wissenschaftlichen Leistungen und dem Stande der westlichen Theologie.

40. Gottfried Kittels antipräexistentielle Exegese des paulinischen Textes und die teilweise Erkenntnis der Interpolation (1912).

G. Kittel in seiner Studie: Jesus bei Paulus (Theol. Stud. u. Krit. 1912, S. 366—402) die Philipperstelle sorgfältig behandelt (S. 377—385, S. 391—393). Er bestreitet mit Recht, daß Christus „schon vor dem κενοῦν das volle Gottgleichsein tatsächlich besessen hat, kann doch jeder Mensch nach diesem Grundsatz handeln, ohne damit schon Gott gleich zu sein“ (S. 377). Andererseits betont er, daß Christi gegenwärtige Hoheit auch jede hohe Stellung übertrifft, die er in früheren Zeiten besessen haben könnte“ (S. 378). Durch den Ausdruck ἐχαρίσατο in Vers 9, „der von den Exegeten viel zu wenig beachtet worden ist, . . . wird die Zuerkennung des hohen Namens zweifellos als ein Gnadenakt Gottes bezeichnet, was völlig unverständlich wäre, wenn Christus schon von Ewigkeit her seinem Wesen nach der alles überragende Gottessohn gewesen wäre und aus diesem Grunde einen nicht zu bestreitenden Anspruch auf den höchsten Grad der Ehrung ohne weiteres gehabt hätte“ (Sp. 379).

Das alles ist richtig gesehen und trefflich dargelegt.

Anders steht es für mich mit Kittels Versuch, den Partizipialsatz ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων „nicht auf den präexistenten, sondern nur auf den schon menschgewordenen historischen Christus" zu beziehen (S. 381), so sehr dies, wie bei Luther, deutschem Frömmigkeitsempfinden entspricht. Marcion empfand eben anders, was wissenschaftlich mit aller Schärfe dargelegt werden muß. Wichtiger ist Kittels Hinweis: „Nirgends ist auch nur die leiseste Andeutung dafür zu finden, daß Jesus sich aus freien Stücken zu seiner Menschwerdung entschlossen habe" (S. 385). Wie die Stellen Gal 4, 4 und Röm 1, 3 beweisen, wird stets „nicht er selbst, sondern Gott als der Urheber seiner Menschwerdung bezeichnet. Mit dieser Feststellung ist der Anschauung von seiner Präexistenz in dem Philipperbrief ebenso wie in den übrigen von Wrede geltend gemachten Stellen der letzte Stützpunkt entzogen" (S. 385).

Kittel fährt unmittelbar fort: „Sie erhält aber geradezu den Todesstoß durch den Nachweis, daß der ganze Satzteil ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, welcher die Wurzel alles Uebels an dieser Stelle ist, ein späteres Einschiebsel von fremder Hand ist" (S. 385). Denn dieser Versteil störe erstens „die Gleichmäßigkeit des Satzgefüges", enthalte zweitens „keine Aussage über den Vollzug der Menschwerdung Christi, geschweige über seine freie Entschließung dazu, sondern lediglich eine solche über seine Menschenähnlichkeit" (S. 392). „Es erweist sich also der ganze Inhalt jenes Satzes als fremdartig und unpassend" (S. 392). Das ist richtig beobachtet. Aber eben diese merkwürdig betonte Menschenähnlichkeit war eben Marcion wichtig und für seine dezidierte Präexistenz-Christologie notwendig! Drittens bilden, meint Kittel, die drei Kennzeichen des kenotischen Zustandes eine wenig geordnete Reihe. Denn die angeborene (b) wie in der Haltung hervorgetretene (c) Menschenähnlichkeit gehen beide der Knechtsstellung (a) zeitlich voraus, stehen sachlich aber weit dahinter zurück. Viertens störe der Einschub die beabsichtigte Stufenleiter der Selbsterniedrigung Christi. Fünftens habe er keine Beziehung auf die Ermahnung zur Demut, was wiederum

richtig beobachtet ist und sich durch das eindringliche christologische Interesse des Präexistenz-Theologen und „Doketen" Marcion zur Genüge erklärt. Sechstens erklärt Kittel scharf, aber mit vollem Recht, freilich ohne Kenntnis des marcionitischen Grundes: „Die Betonung seiner bloßen Menschenähnlichkeit im Gegensatz zu der vollen Menschheit ist nicht nur nicht geeignet, jener Ermahnung Nachdruck zu verleihen, sondern muß sogar ihren Ernst in bedenklicher Weise abschwächen. Der Wert aller sittlichen Leistungen Jesu und damit die Bedeutung seines Vorbildes für uns wird dadurch überhaupt in Frage gestellt, was ganz gewiß nicht im Sinne des Apostels gelegen hat." (S. 392).

Alles dies deute darauf hin, „daß wir es bei Phil 2,7b mit einer nicht von Paulus stammenden Glosse zu tun haben" (S. 393). Kittel hat Umfang und Bedeutung dieser „Glosse" unterschätzt und Tendenz und Namen des „Glossators" nicht erkannt. Aber niemand ist dem marcionitischen Geheimnis der Philipperstelle und dem urpaulinischen Charakter bisher so nahe gekommen, wie G. Kittel, der darin alle bisherigen Kommentatoren von H. A. W. Meyer bis Lohmeyer weit überragt.

41. Wilhelm Brückners positive Exegese zu Phil 2,6—7 und seine Gewinnung des Urtextes bei Paulus (1885-90).

In seiner Rezension des gegen Holsten gerichteten Buches von Paul Wilhelm Schmidt: Neutestamentliche Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode hin untersucht (1880), hat Wilhelm Brückner (1832—1925) in der Protestant. Kirchenzeitung 32, 1885, Sp. 318—324 Treffendes zu Phil 2,6—7 geäußert. „Die Lehre von der Kenosis des präexistenten Christus 2,6. 7." sei „eingefaßt in den für das Gewicht dieser Lehre so harmlosen Rahmen des ‚Demutsbeispiels Christi Jesu'. Schmidt gibt selber zu, daß die ‚eigentümliche Form, in welcher die Lebensentwicklung des Messias an unsrer Stelle zur Darstellung gebracht ist, ihr Befremdendes hat und in dieser besonderen Form

ohne Parallele bei Paulus' ist. Die schwerwiegenden Worte: ‚Obwohl er in Gottesgestalt lebte, hielt er das Gottgleichsein nicht für ein Rauben, sondern entäußerte sich vielmehr, indem er Knechtsgestalt annahm, in Menschenabbildung erschien und im Aeußern als Mensch erfunden wurde' (so übersetzt Schmidt S. 58 bis 61), sind so wie sie dastehen insgesamt im ganzen und im einzeln absolut unvereinbar mit paulinischer Christologie. Nirgends findet sich bei Paulus der hier alles beherrschende Gedanke, daß der präexistente Christus sich selbst zur Entäußerung seiner Gottheitsgestalt, zur Selbstentleerung entschlossen habe, daß Christus selbst eine vormalige göttliche Herrlichkeit aufgegeben habe, um in menschliche Niedrigkeit einzutreten. Die paulinische Christologie erbaut sich auf streng montheistischer Grundlage. Der paulinische Christus ist eine menschliche und nicht eine göttliche Person. Die paulinische Christologie weiß es gar nicht anders, als daß Gott seinen Sohn gesandt hat, da die Zeit erfüllt war, und dieser durch menschliche Geburt in das zeitlich-irdische Dasein eingetreten ist und als Volksgenosse Israels unter dem Gesetz lebte, Gal 4,4f., ja daß er nach dem Fleisch aus dem Samen Davids geworden ist, nach dem Heiligkeitsgeiste aber (erst) von der Totenauferstehung her in Kraft als Sohn Gottes erwiesen ist (Röm 1,3), daß derselbe erst durch Kreuzestod und Auferstehung hindurch der Sohn Gottes, der Herr, das Haupt der Menschheit, der Welterlöser, der himmlische Mensch, auf welchen die Lichtherrlichkeit Gottes herniederstrahlte, geworden ist. Auch der Ausdruck ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων kann nur als eine sehr verunglückte Nachahmung von Röm 8,3 angesehen werden, denn genau genommen ist in ihm ausgesagt, daß Jesus Christus nicht wirklicher Mensch gewesen sei, vielmehr nur in der Aehnlichkeit eines menschlichen Daseins auf Erden gelebt habe. Es ist rein unmöglich, daß wir in Phil 2,6/7 auf paulinischem Boden uns befinden.

Ist nun aber der in Phil 2, 6.7 ausgesprochene Gedanke wirklich, wie **Schmidt** es darstellt, unerläßlich für den ganzen Zusammenhang, für das Demutsbeispiel Christi Jesu? Wäre das richtig, so wäre damit ein nicht wohl zu beseitigendes Hindernis für die Anerkennung paulinischen Ursprungs des Philipperbriefes gesetzt. Nun ist aber gerade der feste Zusammenschluß der beiden Verse 2, 6. 7 mit dem Vorhergehenden und Folgenden keineswegs einleuchtend. Soll überhaupt das Verhalten Christi Jesu als Demutsbeispiel verwendbar sein, so wäre doch wahrlich der vorzeitliche Entschluß der Entäußerung der Gottheitsgestalt als etwas, womit menschliche Demut gar nicht verglichen werden kann, keineswegs treffend gewählt. Nur eine menschliche und nicht eine göttliche Person kann vernünftigerweise als Vorbild hingestellt werden. Soll die Ermahnung zur ταπεινοφροσύνη durch das Vorbild Christi gestützt werden, so ist es völlig genügend und allein korrekt, wenn nur in dem ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν auf die Demutsgesinnung Christi hingewiesen und dabei hervorgehoben würde, daß diese sich in dem Gehorsam bis zum Kreuzestode vollendete. Die Worte 2, 6.7 bringen geradezu einen für den Zusammenhang ungehörigen Gedanken, eine sehr gesuchte dogmatische Zuspitzung hinein und können mit gutem Gewissen als eine **spätere Einfügung in einen ursprünglich viel einfachern durchaus paulinischen Gedankengang** angesehen werden, wie denn namentlich auch das gleich folgende 2, 9—11 der sprechendste Ausdruck dafür ist, daß Christus im Einklang mit allem, was wir von paulinischer Christologie wissen, aus den Tiefen des menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens zu den Höhen des himmlischen Lebens gelangt ist durch die Herrlichkeit des Vaters. Je mehr wir durch die Abhandlung P. W. **Schmidts** in der Ueberzeugung von der paulinischen Abfassung des Philipperbriefs befestigt werden, desto mehr müssen wir uns zu der wahrlich nach allen Seiten wohlbegründeten Vermutung gedrängt fühlen, daß Paulus selbst das Demutsbeispiel Christi Jesu in die Worte gefaßt hat: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. (so Sin.), ὅς ἐταπείνωσεν ἑαυτόν κτλ. Die dogma-

tische Vorstellung der Kenosis des präexistenten Christus, wie sie hier als Ungehörigkeit in dem uns überlieferten Texte zum Ausdruck kommt, ist nur auf der Grundlage der Christologie der Kolosser-Epheserbriefe erklärlich und verständlich. Am meisten schließt sie sich, abgesehen von der Gesamthöhenlage des dort dargestellten Christusbegriffs, an den Gedanken Eph 4, 9 an, wo ebenfalls die Herabkunft des in ewiger Gottesfülle existierenden Christus in das irdisch-menschliche Leben, in die ,untern Räume der Erde' ausgesprochen wird" (Sp. 321/22).

Den gleichen Standpunkt vertrat Brückner 1890 in seiner preisgekrönten Studie: „Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfaßt sind" (Haarlem 1890, S. 219—223). Bedeutsam ist, daß er die Präexistenz-Vorstellung bei Paulus bejahte: „Es ist als der Mittelpunkt der paulinischen Christusvorstellung festzuhalten, daß der präexistente Christus als der ‚himmlische Mensch' gedacht wird." (S. 220). Aber für Paulus galt: G o t t sandte Christum, nicht Christus entschloß sich selbst dazu! Gott sandte Christum, nicht in Menschenähnlichkeit (wie Phil 2, 6—7), sondern als wirklichen Menschen (für Paulus)! „Wie Röm 8, 3 die Tatsächlichkeit der Sünde ausgeschlossen ist, so hier die Tatsächlichkeit des Menschendaseins. Diese Vorstellung ist nun einmal mit paulinischer Christologie unvereinbar" (S. 220/1). „Paulus selbst wird die Ermahnung zur Demut in die Worte gefaßt haben: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὅς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ." (S. 222).

Somit kann ich auf diese beiden, von mir nachträglich entdeckten Bundesgenossen Brückner und Kittel zugunsten dieser Studie verweisen. Brückner hat den rechten Text des Paulus herausgearbeitet. Kittel hat den nichtpräexistentiellen Charakter der paulinischen „Christologie" im wesentlichen erkannt, ohne freilich mit gleicher Sicherheit den positiven Gehalt der paulinischen Messialogie darzulegen.

Richtigeres und Wichtigeres als diese leider nicht gewürdigten, sondern meist totgeschwiegenen Erkenntnisse und Darlegungen Brückners und Kittels habe ich in der weitschichtigen Literatur eines Jahrhunderts nicht gefunden.

Bibelstellen-Register.

(Mit Ausnahme von Phil 2.)

Altchristliche Autoren und Schriften.

Moderne Autoren.

Walter G. Mühlau Verlag / Kiel

Christentum und Sozialismus

Quellen und Darstellungen
herausgegeben von D. Dr. Ernst Barnikol, ord. Professor a. d. Universität

I. Weitling der Gefangene und seine „Gerechtigke

Eine kritische Untersuchung
über Werk und Wesen des frühsozialistischen Messias
Von Prof. D. Dr. Ernst Barnikol
Gr. 8°, 280 Seiten, mit Weitlings Bildnis. 1929

II. Wilhelm Weitling: Gerechtigkeit

Ein Studium in 500 Tagen
Bilder der Wirklichkeit und Betrachtungen des Gefangene
Erstausgabe von Prof. D. Dr. Ernst Barnikol
Gr. 8°, 379 Seiten, mit 2 Handschriften-Faksimiles. 1929
PREIS ZUSAMMEN 20 MARK
[Die Bände werden einzeln nicht abgegeben]

III. Wilhelm Weitling: Klassifikation des Univers

Eine frühsozialistische Weltanschauung
Gr. 8°, 61 Seiten, mit 1 Abbildung und 1 Tafel. 1931
Preis 3,20 RM.

IV. Wilhelm Weitling: Theorie des Weltsystem

Gr. 8°, 24 Seiten, mit 1 Tafel. 1931
Preis 1,60 RM.

V. Wilhelm Weitling: Der bewegende Urstoff

in seinen kosmo-elektro-magnetischen Wirkungen
Ein Bild des Weltalls
Gr. 8°, 26 Seiten, Preis 1,60 RM. 1931

VI. Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus

Erstausgabe des von August Becker 1847 verfaßten und von Georg Kuhl
eingelieferten Geheimberichtes an Metternich und von Vinets Rapport
einer Einleitung.
Gr. 8°, XXII und 130 Seiten, Preis 4,50 RM. 1932

Früher erschien:

Das Entdeckte Christentum im Vormärz

Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum
und Erstausgabe seiner Kampfschrift
Jena, Eugen Diederichs, 1927, 178 S. kart. 4,50 RM., geb. 6,75 RM.

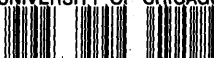
Altchristliche Autoren und Schriften.

Moderne Autoren.

Barnikol

Philipper 2; der marciontische ursprung des mythos-satzes Phil 2,6-7.

1031714


UNIVERSITY OF CHICAGO